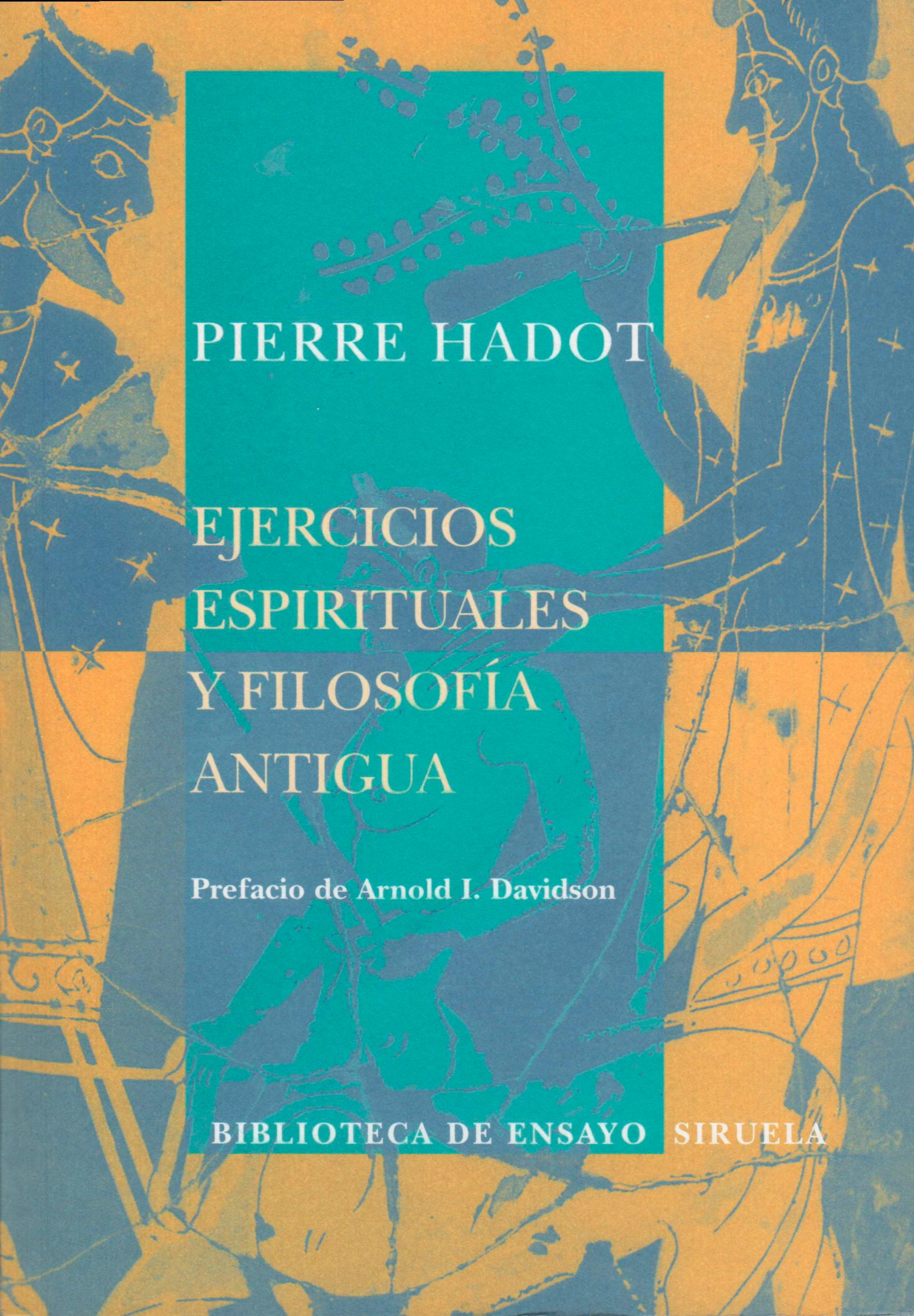


PIERRE HADOT

EJERCICIOS ESPIRITUALES Y FILOSOFÍA ANTIGUA

Prefacio de Arnold I. Davidson

BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

Estos *Ejercicios espirituales* tienen poco que ver con las piadosas y arduas meditaciones de Ignacio de Loyola, que no son sino un lejano eco, muy deformado, de la antigua tradición. Y es que estas tareas del yo en relación con el propio yo, que aparecen ya en los primeros filósofos griegos y que cobran enorme importancia en los diálogos socráticos y platónicos, en las *Cartas* de Epicuro o de Séneca, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, en los tratados de Plotino o en determinados autores modernos como Montaigne, Descartes, Kant, Michelet, Bergson, Friedmann o Foucault, pueden seguir practicándose. ¿No sería entonces lo esencial de la filosofía ese constante cuestionamiento de nuestra relación con nosotros mismos, con el otro y con el mundo?

ISBN-13: 978-84-9841-002-0
ISBN-10: 84-9841-002-9



Pierre Hadot, profesor honorario del Collège de France, es autor de numerosos libros, entre ellos *La Citadelle intérieure*, *¿Qué es la filosofía antigua?* o *La Philosophie comme manière de vivre*, entrevistas con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson.



Pierre Hadot

Ejercicios espirituales y filosofía antigua

Prefacio de Arnold I. Davidson

Traducción de Javier Palacio

Biblioteca de Ensayo 50 (Serie Mayor) Ediciones Siruela

Título original: *Exercises spirituels et philosophie antique*
En sobrecubierta: *Aquiles y Quirón*, detalle de una jarra de figuras negras (530-520 a. C.), Museo Arqueológico de Atenas
Colección dirigida por Ignacio Gómez de Liaño
Diseño gráfico: Gloria Gauger

c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20 Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

Prefacio

Recuerdo perfectamente la primera vez que Michel Foucault me habló de Pierre Hadot. Aunque ya entonces me hizo patente su entusiasmo, le respondí que no podía considerarme un verdadero especialista en filosofía antigua y que no quería aventurarme en este terreno. Fue mucho después cuando comencé a leer a Pierre Hadot, tras la muerte de Michel Foucault. En seguida me cautivó, no sólo por la precisión y lucidez que revelaba su interpretación de los textos, sino por la concepción filosófica que, como en filigrana, desarrollaba en todos sus artículos y libros. Que Pierre Hadot es uno de los más importantes historiadores del pensamiento antiguo de nuestros días resulta evidente; lo que quizá no lo sea tanto es que se trata de un importante filósofo. Pero basta con estudiar el conjunto de su obra para convencerse. Este libro, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, se ha convertido ya en un clásico y, como los auténticos clásicos, conserva intacta su actualidad.

Me gustaría precisar algunos aspectos sobre la idea de ejercicio espiritual para comprender mejor la razón por la que Hadot la ha convertido en hilo conductor de su concepción de la filosofía antigua. Hadot ha explicado siempre que su descubrimiento del concepto de ejercicio espiritual estaba relacionado con un problema estrictamente literario: ¿cómo entender las aparentes incoherencias en que caen ciertos filósofos? Lejos de partir en busca de un nuevo y edificante tipo de espiritualismo, Hadot se ocupa de un tema históricamente candente: el de la supuesta incoherencia de los filósofos antiguos. Así pues, es esta investigación la que le ha llevado «a la idea de que las obras filosóficas de la Antigüedad no habrían sido concebidas como exposición de un determinado sistema, sino a modo de técnicas que perseguían fines educativos concretos: el filósofo pretendía incidir en el espíritu de sus lectores u oyentes buscando producir en ellos cierto estado de ánimo»[1]. De este modo, la idea

de formar el espíritu en vez de informarlo está en la base del concepto de ejercicio espiritual. Así, no cabe sorprenderse de la importancia, de continuo subrayada, que la lectura de textos ocupa en la obra de Hadot: leer resulta ser un ejercicio espiritual y debemos aprender a hacerlo, es decir, «detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutilidad y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen» («Ejercicios espirituales», pág. 58). A este respecto hay que pensar en esa extraordinaria cita de Goethe con la que concluye el capítulo «Ejercicios espirituales»: «La gente no sabe cuánto tiempo y esfuerzo cuesta aprender a leer. He necesitado ochenta años para conseguirlo, y todavía no sabría decir si lo he logrado» («Ejercicios espirituales», pág. 58). La lectura es una actividad de formación y transformación del yo, y según Hadot no conviene olvidar que los ejercicios espirituales no se limitan a un ámbito en particular de nuestra existencia; su alcance es extremadamente amplio, afectando a la totalidad de nuestra vida cotidiana.

Acerca de la expresión «ejercicios espirituales» hay que tener en cuenta al mismo tiempo el concepto de «ejercicio» y el significado del término «espiritual». Los ejercicios espirituales no operan simplemente en el ámbito gramatical y conceptual. No es una nueva teoría metafísica lo que aquí se nos propone, puesto que los ejercicios espirituales son precisamente eso, ejercicios, es decir, una práctica, una actividad, un trabajo en relación con uno mismo, algo a lo que se podría denominar una ascesis del yo. Los ejercicios espirituales forman parte de nuestra experiencia; deben ser «experimentados». Además Hadot no utiliza el término «espiritual» en sentido de «religioso» o «teológico», al no constituir los ejercicios religiosos más que una forma, muy concreta, de ejercicio espiritual. Entonces, ¿por qué servirse de la palabra «espiritual»? Sería después de eliminar otros adjetivos cuando Hadot, finalmente, decidió calificar tales ejercicios de «espirituales»; en efecto, «ejercicios espirituales» o «ejercicios morales» sólo rinden cuenta parcialmente de su extremada densidad de sentido –«intelectual» no cubre todos los aspectos de estos ejercicios, y «moral» puede producir la engañosa impresión de tra-

tarse de un código de buena conducta–. Tal como Hadot ha afirmado con la mayor claridad: «La palabra "espiritual" permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo» («Ejercicios espirituales», pág. 24). Tal expresión englobaría de este modo tanto el pensamiento, la imaginación y la sensibilidad como la voluntad. «La denominación de ejercicios espirituales resulta, pues, finalmente la más adecuada, porque subraya que se trata de ejercicios que comprometen la totalidad del espíritu» («Ejercicios espirituales antiguos y "filosofía cristiana"», pág. 60). La filosofía antigua «supone un ejercicio espiritual puesto que constituye un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital»[2], si bien podría señalarse también que estos ejercicios son «existenciales», ya que poseen un valor existencial que afecta a nuestra manera de vivir, a nuestro modo de estar en el mundo; forman parte integral de una nueva comprensión del mundo, una comprensión que exige la transformación, la metamorfosis de uno mismo. Hadot ha resumido su idea señalando que un ejercicio espiritual consiste en «una práctica destinada a operar un cambio radical del ser»[3].

Para comprender mejor la radicalidad y profundidad de la noción de ejercicios espirituales según la concibe Hadot hay que entender la diferencia fundamental existente entre discurso filosófico y filosofía propiamente dicha. Se trata de una diferencia que, en el fondo, resalta la dimensión práctica y existencial de los ejercicios espirituales. Partiendo de la distinción estoica entre discurso filosófico y filosofía, Hadot demuestra que puede utilizarse tal distinción «de manera más general para describir el fenómeno "filosófico" en la Antigüedad»[4].

Según los estoicos, el discurso filosófico puede dividirse en tres secciones –la lógica, la física y la ética; cuando se trata de enseñar filosofía, lo que se expone es una teoría sobre la lógica, una teoría sobre la física y una teoría sobre la ética–. Pero para los estoicos –y, en cierto sentido, también para el resto de filósofos de la Antigüedad–, la filosofía propiamente dicha no consistía en este discurso filosófico[5]. La filosofía no es de ningún modo una teórica dividida en tres secciones, sino «una actividad exclusiva dirigida a *vivir* la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre

hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa» («La filosofía como forma de vida», pág. 238). Dicho de otra forma, «la filosofía era un ejercicio efectivo, concreto, vivido, la práctica de la lógica, la física y la ética»[6]. Y Hadot recapitula así esta idea:

> El discurso filosófico no es filosofía [...]. Las teorías neoplatónicas están al servicio de la vida filosófica [...]. La filosofía de la época helenística y romana se nos presenta pues como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser. De hecho, a partir de Sócrates al menos, la filosofía antigua había adoptado este carácter [...]. La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas («La filosofía como forma de vida», págs. 238-241, 246).

En la Antigüedad la tarea esencial del filósofo no consistía en elaborar o exponer ningún sistema conceptual; por eso Hadot critica a aquellos historiadores que presentan la filosofía, por encima de todo, a manera de discurso o de teoría filosófica, de sistema de proposiciones. Él lo explica del siguiente modo:

> Todas las escuelas criticaron, en efecto, el peligro que corre el filósofo cuando piensa que su discurso filosófico puede bastarle sin necesidad de hacerlo concordar con la vida filosófica [...]. Tradicionalmente, quienes mantenían un discurso en apariencia filosófico sin intentar relacionar vida y discurso, sin intentar que éste emanase de su experiencia y existencia, eran denominados «sofistas» por los verdaderos filósofos [...][7].

Desde este sentido tan preciso podría decirse que los sofistas han supuesto siempre un peligro para la filosofía, una amenaza inherente a la tendencia que considera el discurso filosófico como un fin en sí mismo y por completo independiente de nuestra elección vital.

Recientemente Hadot ha aclarado su concepción del papel del discurso filosófico dentro de la filosofía propiamente dicha. A su jui-

cio, cuando el discurso no se encuentra separado de la vida filosófica, cuando forma parte integral de esta vida, cuando el discurso se convierte en ejercicio de la vida filosófica, éste resulta entonces del todo legítimo e incluso indispensable. Aunque los filósofos de la Antigüedad rechazan identificar filosofía y discurso filosófico,

resulta evidente que no puede existir filosofía sin un discurso interior o exterior del filósofo. Pero todos estos filósofos [...] son considerados filósofos no porque desarrollen determinados discursos filosóficos, sino por el hecho de vivir filosóficamente. El discurso se ha integrado en su vida filosófica [...]. Para ellos la propia filosofía es entendida antes que nada como una forma de vida y no como un discurso[8].

Hadot se enfrenta a la representación de la filosofía «reducida a su contenido conceptual» y «sin relación directa en ningún caso con la manera de vivir del filósofo»[9]. Cuando la filosofía se convierte meramente en discurso filosófico sin vincularse o integrarse en una forma de vida filosófica padece una extrema alteración. La filosofía comienza entonces a parecerse a una disciplina de carácter fundamentalmente escolar y universitario, y el filósofo se transforma, según la fórmula de Kant, en «un artista de la razón» interesado tan sólo en la pura especulación. Y Hadot cita a Kant:

Platón le preguntó una vez a cierto anciano que le explicaba el gusto con que escuchaba sus lecciones sobre virtud que cuándo iba a comenzar por fin a vivir de una manera virtuosa. No se trata de dedicarse a continuas especulaciones, sino que alguna vez hay que pensar en pasar a la práctica. Pero hoy tiene consideración de exaltado quien vive de manera conforme a lo que predica[10].

Puede encontrarse algún eco de tal asunto en las siguientes preguntas de Hadot:

¿Qué es finalmente lo más útil al hombre en tanto que hombre? ¿Acaso discurrir sobre el lenguaje o sobre el ser y el no ser? ¿No sería más bien aprender a vivir de un modo humano? («¿Es la filosofía un lujo?», pág. 301).

Pese a esta crítica del discurso filosófico entendido como algo autónomo y separado de la vida filosófica, está claro también que no se produce por otra parte descalificación alguna de tal discurso. En todo caso, contrariamente a la mayoría de filósofos contemporáneos, es la modalidad psicagógica del discurso lo que concentra su atención antes que el modo proposicional y abstracto. A fin de cuentas, elección vital y forma de vida, ejercicios espirituales y discurso psicagógico y transformador vienen a ser los tres elementos esenciales del concepto de filosofía que Hadot desarrolla en sus trabajos.

Esta nueva edición de *Ejercicios espirituales* de Pierre Hadot reúne textos hasta el momento difíciles de encontrar o inéditos. «Reflexiones sobre el concepto "cultivo del yo"», un texto extensamente discutido, prosigue el «Diálogo interrumpido con Michel Foucault». En esta discusión Hadot destaca en especial el contraste entre «la estética de la existencia» de Foucault y la «consciencia cósmica», otra idea clave en su análisis. El concepto de consciencia cósmica, asociado a la práctica de la física como ejercicio espiritual y al ideal de sabiduría, continúa resultando uno de los aspectos más sorprendentes y singulares de su pensamiento. Tal ejercicio de concienciación cósmica no supone sólo un elemento capital dentro de su interpretación de la Antigüedad, sino que sigue siendo, a su juicio, una práctica capaz de modificar nuestra actual relación con nosotros mismos y con el mundo.

En su texto sobre Thoreau nos recuerda cómo la idea de ejercicios espirituales puede funcionar como base interpretativa para releer la historia del pensamiento de manera que nos permita descubrir ciertas dimensiones filosóficas de algunos pensadores, dimensiones que habitualmente son orilladas por el estudio tradicional de la historia de la filosofía. No sólo Thoreau, sino también Goethe, Michelet, Emerson y Rilke, entre otros, son devueltos a su dimensión propiamente filosófica; incluso Wittgenstein, según Hadot, se convierte en otra clase de pensador: el profesor de filosofía se transforma así en un filósofo que nos exige un trabajo en relación con nosotros mismos y una transfiguración de nuestra visión del mundo, en el sentido más fuerte de estas palabras.

En «El sabio y el mundo», al referirse de nuevo a la consciencia cósmica, pero también a la concentración sobre el momento presente, Hadot subraya la importancia de la figura del sabio y del papel del ejercicio de la sabiduría dentro de su concepción filosófica[11]. Esta forma de sabiduría puede y debe realizar una transformación de la relación que mantienen el yo y el mundo, «gracias a una transformación interior, gracias a una alteración absoluta en su manera de ver y de vivir» («El sabio y el mundo», pág. 297). La percepción estética, tal como subraya Hadot, consiste en «una especie de modelo de percepción filosófica» («El sabio y el mundo», pág. 288), un modelo de conversión de la atención y de la transformación de la percepción habitual que exige el ejercicio de la sabiduría. Hadot nos proporciona los instrumentos necesarios para comprender las posibilidades existenciales y cosmológicas de la percepción estética, entendiendo ciertas creaciones artísticas, al igual que Merleau-Ponty, como un medio para aprender a ver de otra manera el mundo.

Tres nuevos textos vienen a desarrollar y consolidar ese marco de nociones que aquí he intentado esbozar, demostrándonos la íntima vinculación entre el Hadot historiador de la filosofía y el Hadot filósofo. Nadie ha logrado precisar mejor que él la necesidad de tal relación. Tras examinar la ingente tarea del historiador de la filosofía, concluye:

> [El historiador de la filosofía] deberá ceder su puesto al filósofo, a ese filósofo que no puede desaparecer de la historia de la filosofía. Esta tarea final consistirá en plantearse a sí mismo, con la mayor lucidez, una cuestión decisiva: «¿En qué consiste filosofar?»[12].

Y ahora ha llegado el momento de dejar hablar a los textos.

Arnold I. Davidson
Profesor de Filosofía de la Universidad de Chicago,
miembro del Consejo del Instituto de Pensamiento
Contemporáneo de la Universidad París-VII

Prólogo a la edición de 1993

El presente volumen reúne ensayos, previamente publicados o inéditos, escritos a lo largo de muchos años. Pero el tema general del que se ocupan constituye el centro de mi trabajo desde mi juventud. En uno de mis primeros artículos, publicado en *Actes du Congrès de philosophie* de Bruselas en 1953, intentaba ya analizar la actividad filosófica entendida como transformación, recordando siempre mi entusiasta disertación de aquel amenazador verano de 1939, mientras realizaba el bachillerato de filosofía, sobre un tema característico de Henri Bergson: «Filosofar no supone construir un sistema, sino dedicarse, una vez se ha decidido, a mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo». Así pues, bajo la influencia primero de Bergson y más tarde del existencialismo, entendía la filosofía como una metamorfosis absoluta de la manera de ver el mundo y de estar en él.

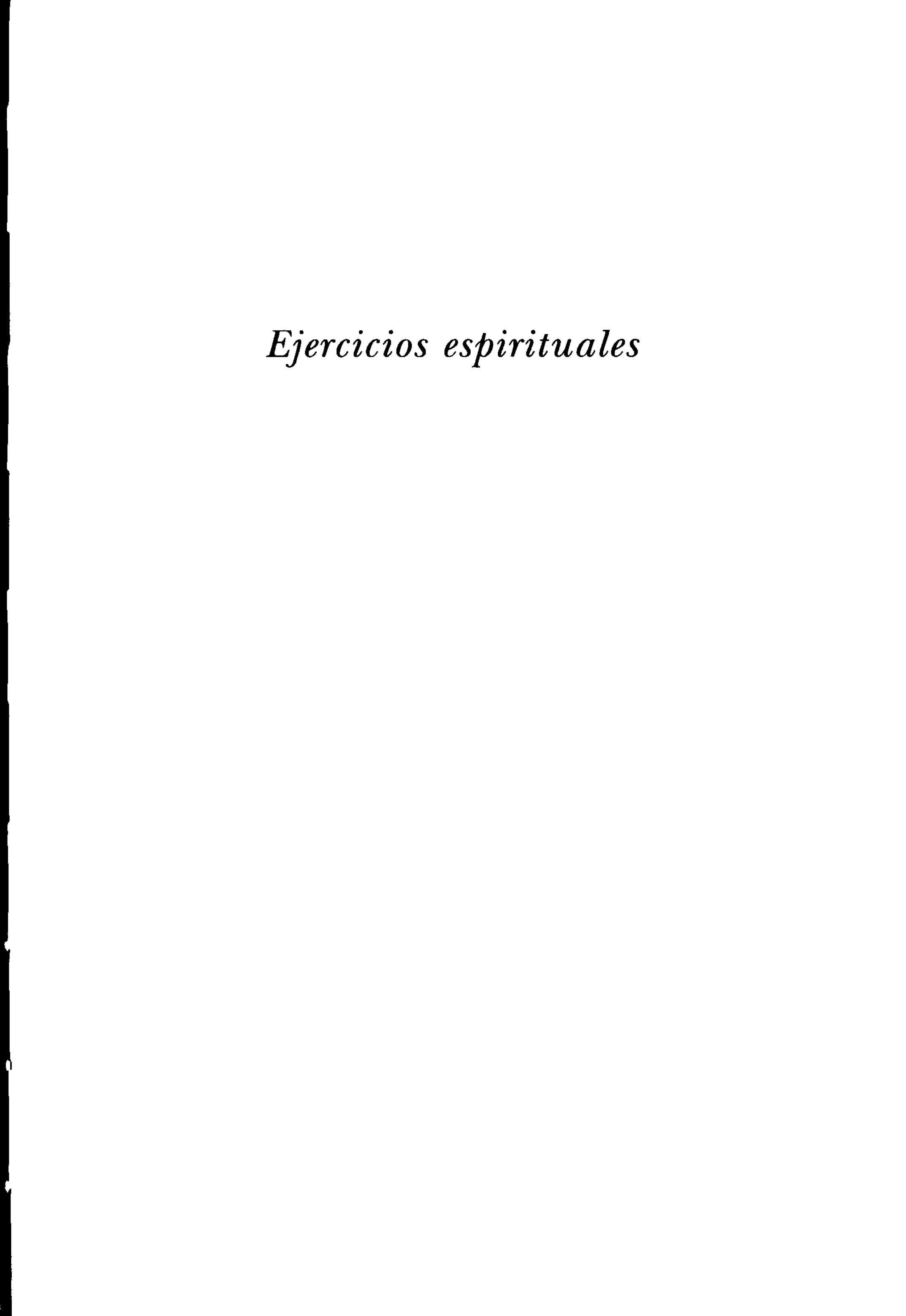
Pero aún no podía prever, en 1939, que iba a pasarme el resto de mi vida dedicado a estudiar el pensamiento antiguo y en especial la influencia que la filosofía griega ejerció sobre la literatura latina. Sin embargo, hacia tal dirección me orientó esa misteriosa mezcla de azar y necesidad interior que conforma nuestro destino. Durante mis estudios he podido constatar que las numerosas dificultades que experimentamos a la hora de comprender las obras filosóficas de los antiguos provienen, a menudo, de interpretarlas según un doble anacronismo: creemos que, al igual que muchas obras modernas, éstas fueron concebidas para transmitir ciertas informaciones relacionadas con contenidos conceptuales determinados, pudiendo por tanto extraerse directamente una enseñanza clara sobre el pensamiento y la psicología de su autor. Pero en realidad consisten, muy a menudo, en una serie de ejercicios espirituales que el propio autor practica y que pretende que el lector practique tam-

bién. Están concebidas, pues, para formar el espíritu. Disponen así de un valor psicagógico. Cualquier aserto debe entonces comprenderse desde la perspectiva del efecto que intenta producir, y no como una proposición que pretende expresar de manera adecuada el pensamiento y los sentimientos de un individuo concreto. De esta forma mis conclusiones metodológicas han acabado confluyendo con mis convicciones filosóficas.

El lector descubrirá todos estos temas filosóficos y metodológicos en el presente libro. Muchos de los trabajos aquí recogidos ponen de manifiesto, ya desde el mismo título, su relación con el concepto de ejercicio espiritual. Pero se comprenderá fácilmente la razón por la cual otros estudios han encontrado lugar en este volumen. La figura mítica de Sócrates equivale a la figura misma del filósofo, la de aquel que «se ejercita» en la sabiduría. Marco Aurelio es un hombre de la Antigüedad, practicante de ciertos ejercicios espirituales según una rigurosa metodología. Michelet es un hombre de la modernidad, pero también alguien que a lo largo de su vida no dejó de ejercitarse, siguiendo la senda de Marco Aurelio, para alcanzar cierta «armonización» interior. El resumen de ese fenómeno generalizado que es la conversión permite una mejor comprensión del modo en que la filosofía implica en esencia tal transformación, o digámoslo de nuevo, tal práctica experimentable. Otra exposición, dedicada en este caso al apofatismo y a la experiencia mística, nos enfrenta a los problemas que rodean al discurso filosófico cuando éste se topa con los límites del lenguaje, precisamente porque la filosofía viene a ser una experiencia que trasciende toda expresión (pudiendo así descubrirse que el *Tractatus* de Wittgenstein supone también un tipo de ejercicio espiritual).

Mi más sincero agradecimiento a mi viejo amigo Georges Folliet, gracias al cual este volumen ha podido publicarse. El presente libro está dedicado a la memoria de Pierre Courcelle, de cuya extensa obra y ejemplar metodología me siento especialmente deudor.

Ejercicios espirituales y filosofía antigua



Ejercicios espirituales

Ejercicios espirituales

¡Emprender el vuelo cada día! Al menos durante un momento, por breve que sea, mientras resulte intenso. Cada día debe practicarse un «ejercicio espiritual» -solo o en compañía de alguien que, por su parte, aspire a mejorar-. Ejercicios espirituales. Escapar del tiempo. Esforzarse por despojarse de sus pasiones, de sus vanidades, del prurito ruidoso que rodea al propio nombre (y que de cuando en cuando escuece como una enfermedad crónica). Huir de la maledicencia. Liberarse de toda pena u odio. Amar a todos los hombres libres. Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás.

Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria, justa semejante ambición. Son muchos quienes se vuelcan por completo en la militancia política, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo revolucionario optan por hacerse hombres dignos.

Dejando al margen las últimas líneas, ¿no parece este texto una imitación de Marco Aurelio? Pertenece a G. Friedmann[13], y resulta perfectamente posible que, mientras lo escribía, su autor no fuera consciente de la semejanza. A lo largo de su libro, mientras busca «de dónde reclamarse»[14], va llegando a la conclusión de que no existe ninguna tradición (ni la judía, ni la cristiana, ni la oriental) compatible con las exigencias de las circunstancias espirituales contemporáneas. Pero curiosamente no se plantea el valor de la tradición filosófica de la Antigüedad grecorromana, por más que las escasas líneas que acabamos de citar demuestren hasta qué punto, de modo inconsciente, la tradición antigua sobrevive en él al igual que en cada uno de nosotros.

«Ejercicios espirituales». La expresión puede confundir un tanto al lector contemporáneo. Para empezar no resulta de muy buen tono, en la actualidad, utilizar la palabra «espiritual». Pero es preci-

so resignarse a emplear este término puesto que los demás adjetivos o calificativos posibles, como «físicos», «morales», «éticos», «intelectuales», «del pensamiento» o «del alma» no cubren todos los aspectos de la realidad que pretendemos analizar. Evidentemente podría hablarse de ejercicios del pensamiento, ya que en tales prácticas el pensamiento es entendido, en cierto modo, como materia[15] que intenta modificarse a sí misma. Pero la palabra «pensamiento» no expresa de manera suficientemente clara que la imaginación y la sensibilidad participan de forma importante en tales ejercicios. Por la misma razón, no nos satisface la denominación «ejercicios intelectuales», por más que los aspectos intelectuales (definición, división, razonamiento, lectura, estudio, amplificación retórica) jueguen papeles relevantes. «Ejercicios éticos» podría ser una expresión sin duda a considerar puesto que, como veremos, los ejercicios en cuestión colaboran poderosamente en la terapéutica de las pasiones, incidiendo en la conducta vital. Y sin embargo esto nos sigue pareciendo un punto de vista demasiado limitado. De hecho, estos ejercicios –tal como podemos advertir en el texto de G. Friedmann– corresponden a un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad. La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo («Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás»).

Aceptemos, si no hay más remedio, puede decir nuestro lector, la expresión «ejercicios espirituales». ¿Pero se trata de los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola? ¿Qué relación existe entre las meditaciones ignacianas y el programa de G. Friedmann: «Escapar de la duración... eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás»? Nuestra respuesta sólo puede ser, sencillamente, que los *Exercitia spiritualia* no suponen más que la versión cristiana de cierta tradición grecorromana cuya importancia habremos de demostrar. En principio, el concepto y el término *exercitium spirituale* está documentado desde mucho antes de Ignacio de Loyola por el antiguo cristia-

nismo latino, que correspondía por lo demás a aquella *askesis* del cristianismo griego[16]. Pero a su vez esta *askesis*, que es preciso entender no como ascetismo sino como práctica de un ejercicio espiritual, era contemplada ya por la tradición filosófica de la Antigüedad[17]. Será, pues, a esta última a la que cabe finalmente remitirse a fin de explicar el origen y significado del concepto «ejercicio espiritual», siempre presente, tal como afirma G. Friedmann, en la consciencia contemporánea. El estudio que nos ocupa no quisiera servir sólo para recordar la existencia de ejercicios espirituales en la Antigüedad grecolatina; más bien pretende precisar el alcance e importancia de este fenómeno y mostrar sus consecuencias para la comprensión del pensamiento antiguo y de la propia filosofía[18].

I. Aprender a vivir

En las escuelas helenísticas y romanas de filosofía es donde el fenómeno resulta más sencillo de observar. Los estoicos, por ejemplo, lo proclaman de forma explícita: según ellos, la filosofía es «ejercicio»[19]. En su opinión la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas[20] o, aún menos, en la exégesis textual[21], sino en un arte de vivir[22], en una actitud concreta, en determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del «yo» y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores[23]. Se trata de una conversión[24] que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo[25]. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores.

Según todas las escuelas filosóficas, la principal causa de sufrimiento, desorden e inconsciencia del hombre proviene de sus pasiones: de sus deseos desordenados, de sus temores exagerados. El dominio que sobre él ejercen las preocupaciones le impide vivir en

la verdad. La filosofía aparece en primer lugar, pues, como terapia de las pasiones[26] («Esforzarse por despojarse de sus pasiones», escribe Friedmann). Cada escuela dispone de su propio método terapéutico[27], pero todas entienden tal terapia unida a una transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo. Los ejercicios espirituales tendrán como objetivo, justamente, llevar a cabo esta transformación.

Observemos en primer lugar el ejemplo de los estoicos. Según explican, la infelicidad de los hombres proviene de su anhelo por conseguir o conservar ciertos bienes que se arriesgan a no obtener o a perder, obcecándose en evitar males a menudo ineluctables. La filosofía serviría, por lo tanto, para educar a los hombres, a fin de que deseen obtener exclusivamente ese bien que se puede obtener y evitar sólo el mal que es posible evitar. Este bien que puede siempre obtenerse y ese mal que puede siempre evitarse deben depender únicamente, para ser tales, del albedrío humano: se trata, pues, del bien moral y del mal moral. Sólo ellos dependen de nosotros, mientras los restantes escapan a nuestra voluntad. Por consiguiente esos restantes, que no dependen de nosotros, corresponden al encadenamiento necesario de ciertas causas y efectos que escapan a nuestro albedrío. Tendrían que resultarnos por completo indiferentes, es decir, que no deberíamos introducir en ellos diferenciación alguna, sino aceptarlos como algo establecido en todo caso por el destino. Y es que pertenecen, en efecto, al dominio de la naturaleza. Se produce aquí, pues, una absoluta inversión del modo habitual de entender las cosas. Se pasa de una visión «humana» de la realidad, visión en la cual los valores dependen de las pasiones, a otra visión «natural» de las cosas que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal[28].

No resulta nada fácil efectuar semejante cambio de perspectiva. Es precisamente en este punto donde deben intervenir los ejercicios espirituales a fin de ir operando, poco a poco, esa indispensable transformación interior. No contamos con ningún tratado que codifique o sistematice la enseñanza y la técnica de algunos ejercicios espirituales[29]. No obstante, las alusiones a determinados tipos de actividad interior resultan de lo más frecuente en los escritos de

época helenística y romana. Es preciso concluir que tales ejercicios eran harto conocidos y que bastaba simplemente con hacer alguna referencia puesto que formaban parte de la vida cotidiana de las escuelas filosóficas, formaban parte, así pues, de las enseñanzas orales tradicionales.

Gracias a Filón de Alejandría disponemos de dos textos con listados de ejercicios. Uno y otro no coinciden exactamente, pero tienen el mérito de mostrarnos un panorama bastante completo de la terapia filosófica de inspiración estoico-platónica. Uno de estos textos[30] cita el estudio (*zetesis*), el examen en profundidad (*skepsis*), la lectura, la escucha (*akroasis*), la atención (*prosoche*), el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y la indiferencia ante las cosas indiferentes. El otro[31] nombra las lecturas, las meditaciones (*meletai*), la terapia[32] de las pasiones, la rememoración de cuanto es beneficioso[33], el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y el cumplimiento de los deberes. Con ayuda de ambos textos podemos reconstruir la lista de ejercicios espirituales estoicos analizando sucesivamente los siguientes grupos: en primer lugar la atención, después la meditación y la «rememoración de cuanto es beneficioso», más tarde aquellos ejercicios de carácter más intelectual como son la lectura, la escucha, el estudio y el examen en profundidad, para concluir con aquellos ejercicios de naturaleza más activa como son el dominio de uno mismo, el cumplimiento de los deberes y la indiferencia ante las cosas indiferentes.

La atención (*prosoche*) supone la actitud espiritual fundamental del estoico[34]. Consiste en una continua vigilancia y presencia de ánimo, en una consciencia de uno mismo siempre alerta, en una constante tensión espiritual[35]. Gracias a ella el filósofo advierte y conoce plenamente cómo obra en cada instante. Gracias a esta vigilancia del espíritu, la regla vital fundamental, es decir el discernimiento entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, se encuentra siempre «a mano» (*procheiron*). Resulta esencial para el estoicismo (como por otra parte también para el epicureísmo) inculcar a sus adeptos algunos principios fundamentales, extremadamente sencillos y claros, formulables en pocas palabras justamente a fin de que se pueda recurrir a ellos con facilidad, resultando aplicables con la seguridad y constancia de un movimiento reflejo: «No debes

apartarte de tus principios cuando duermes, ni al despertar, ni cuando comes, bebes o conversas con otros hombres»[36]. Esta misma vigilancia del espíritu permite aplicar la regla fundamental a las situaciones concretas de la existencia, obrándose siempre así «con corrección» en todo cuanto se emprenda[37]. También puede definirse esta vigilancia como una forma de concentración centrada en el momento presente: «Ante cualquier situación y de manera constante depende de ti regocijarte piadosamente por lo que sucede en ese momento concreto, conducirte ecuánimemente con cuantos tienes a tu alrededor y examinar con cierto rigor la representación presente, con tal de que tu pensamiento no admita lo que sea inadmisible»[38]. En esta atención al instante presente reside de algún modo el secreto de los ejercicios espirituales. Libérate de las pasiones siempre provocadas por un pasado o un futuro[39] que en absoluto depende de nosotros; facilita la vigilancia concentrándola sobre un breve instante, siempre dominable, siempre soportable en su exigüidad[40]; por último abre tu consciencia a la consciencia cósmica, obligándote a descubrir el valor infinito de cada instante[41] y aceptando cada momento de la existencia según la perspectiva de la ley universal del cosmos.

La atención (*prosoche*) permite dar respuesta inmediata tanto a los acontecimientos como a las cuestiones planteadas repentinamente[42]. Para ello es necesario que los principios fundamentales estén siempre «a mano» (*procheiron*)[43]. Es preciso impregnarse de la regla vital (*kanon*)[44] aplicándola mediante el pensamiento a las diversas circunstancias vitales, al igual que uno asimila mediante el ejercicio ciertas reglas gramaticales o aritméticas, aplicándolas a casos particulares. Pero aquí no se trata de un mero saber, sino de la transformación de la personalidad. La imaginación y la afectividad deben colaborar en el ejercicio del pensamiento. Todos los medios psicagógicos de la retórica, todos los métodos de amplificación[45] deben ser movilizados. Conviene que uno mismo se formule la regla vital de la manera más dinámica y concreta, debiéndose «poner ante los ojos»[46] unos acontecimientos vitales contemplados a la luz de esa regla fundamental. En esto consiste el ejercicio de memorización (*mneme*)[47] y de meditación (*melete*)[48] de la regla vital.

Este ejercicio de meditación[49] facilita el estar preparado para el momento en que una circunstancia imprevista, quizá dramática, se presente. Uno debe representarse anticipadamente (lo que se entiende por *praemeditatio malorum*)[50] los problemas propios de la existencia: la pobreza, el sufrimiento, la muerte; hay que mirarlos de frente recordando que no son males, puesto que no dependen de nosotros; en la memoria[51] habrán quedado fijadas aquellas máximas contundentes que, llegado el caso, nos ayudarán a aceptar esos acontecimientos que forman parte del curso de la Naturaleza. Estas máximas y sentencias deberán tenerse, pues, siempre «a mano»[52]. Deberán ser fórmulas o argumentos de carácter persuasivo (*epilogismoi*)[53] a los que uno podrá recurrir frente a cualquier suceso a fin de controlar sus impulsos de temor, cólera o tristeza.

Por la mañana habrán de examinarse, previamente, las actividades que se realizarán a lo largo de la jornada, estableciéndose los principios que las gobernarán e inspirarán[54]. Por la tarde serán analizadas de nuevo para rendir cuenta de las faltas o los progresos producidos[55]. También los sueños deben someterse a reconocimiento[56].

Como puede observarse, los ejercicios de meditación intentan dominar el discurso interior para hacerlo coherente, para poner orden en él gracias a ese principio sencillo y universal que supone discernir entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, entre la libertad y la naturaleza. Por medio del diálogo con uno mismo[57] o con otros[58], o también recurriendo a la escritura[59], quien desee progresar tiene que esforzarse por «dirigir ordenadamente sus pensamientos»[60], alcanzando así una transformación completa de su representación del mundo, de su paisaje interior, pero al mismo tiempo de su comportamiento exterior. Tales métodos revelan un enorme conocimiento del poder terapéutico de la palabra[61].

Estos ejercicios de meditación y memorización exigen entrenamiento. Es en este momento cuando entran en escena los ejercicios de carácter más propiamente intelectual enumerados por Filón: la lectura, la escucha, el estudio, el examen en profundidad. La meditación se alimentará, de manera todavía bastante sencilla, de la lectura de las sentencias de poetas y filósofos o de apotegmas[62]. Pero la lectura puede incluir también la explicación de los textos propia-

mente filosóficos, de obras redactadas por los maestros de la escuela. Y se pueden leer o escuchar en el marco de las enseñanzas filosóficas impartidas por un profesor[63]. Gracias a tales enseñanzas todo el edificio especulativo sostenido y justificado por la regla fundamental, todos los estudios de física y lógica, de los cuales ella es resumen, podrán efectuarse con precisión[64]. El «estudio» y el «examen en profundidad» suponen, pues, la puesta en práctica de tales enseñanzas. Cabe habituarse, por ejemplo, a definir objetos y acontecimientos desde un punto de vista «físico», a contemplarlos por lo tanto tal como se sitúan dentro del Todo cósmico[65]. O también serán divididos en segmentos con el fin de reconocer los elementos que los componen[66].

Vienen por último los ejercicios prácticos destinados a crear hábito. Algunos son todavía de carácter muy «interno», resultando demasiado parecidos aún a esos ejercicios mentales a los cuales acabamos de referirnos: entre ellos, por ejemplo, la indiferencia frente a las cosas indiferentes, que no es sino la aplicación de la regla vital fundamental[67]. Otros implican cierta actividad práctica: el autodominio y el cumplimiento de los deberes de la vida social. Volvemos a encontrar aquí los temas de los que habla Friedmann: «Esforzarse por despojarse uno de sus pasiones, de sus vanidades, del prurito ruidoso alrededor del propio nombre... Huir de la maledicencia. Liberarse de toda pena u odio. Amar a todos los hombres libres». En Plutarco podemos encontrar gran número de tratados que recuerdan a estos ejercicios: *Del control de la cólera, De la tranquilidad del alma, Del amor fraterno, Del amor a los niños, De las habladurías, De la curiosidad, Del amor a las riquezas, De la falsa humildad, De la envidia y el odio.* Séneca, por su parte, también compondría obras del mismo género: *De la cólera, De las buenas acciones, De la tranquilidad del alma, De la ociosidad.* Un principio extremadamente sencillo se aconseja siempre en este tipo de ejercicios: comenzar a ejercitarse con las cosas más sencillas para implantar progresiva y sólidamente el hábito[68].

Según los estoicos filosofar consiste, por lo tanto, en ejercitarse en «vivir», es decir, en vivir consciente y libremente: conscientemente, pues son superados los límites de la individualidad para reconocerse parte de un cosmos animado por la razón; libremente, al

renunciar a desear aquello que no depende de nosotros y que se nos escapa, no ocupándonos más que de lo que depende de nosotros –una rectitud de acción en conformidad con la razón.

Se comprende perfectamente que una filosofía como la estoica, que exige vigilancia, energía y tensión espiritual, estuviera compuesta antes que nada por ejercicios espirituales. Pero quizá resulte más sorprendente constatar que el epicureísmo, habitualmente considerado una filosofía tendente al placer, concede la misma importancia que el estoicismo a ciertas prácticas concretas que no son otra cosa sino ejercicios espirituales. Ello es así porque tanto para Epicuro como para los estoicos la filosofía consiste en una terapia: «Nuestra única preocupación debe ser curarnos»[69]. Pero en este caso la curación implica liberar al alma de las preocupaciones vitales y de este modo recuperar la alegría por el simple hecho de existir. El sufrimiento de los hombres proviene de su temor ante cosas que no deben temerse y de su deseo de cosas que no es preciso desear, y que les son por lo demás negadas. De esta forma su existencia se consume en el desconcierto producido por sus temores injustificados y sus deseos insatisfechos. Se encuentran así privados del único y auténtico placer, el placer de ser. Es por eso por lo que la física epicúrea busca la liberación del temor demostrando que los dioses no tienen el menor efecto sobre la marcha del mundo y que la muerte, al implicar una total disolución, no forma parte de la vida[70]. La ética epicúrea libera de los deseos insaciables diferenciando entre deseos naturales y necesarios, entre deseos naturales y no necesarios y entre deseos ni naturales ni necesarios. La satisfacción de estos primeros, la renuncia a los últimos y, eventualmente, a los segundos, basta para garantizar la ausencia de confusión[71] y para que surja el bienestar por el mero hecho de existir: «La carne grita: "no tener hambre", "no tener sed", "no tener frío". Quien goce de este estado y de la simple esperanza de gozar puede rivalizar en felicidad con el propio Zeus»[72]. De ahí ese sentimiento de reconocimiento[73], casi imperceptible, que ilumina lo que podría llamarse piedad epicúrea hacia las cosas: «Démosle gracias a la bienaventurada Naturaleza que ha hecho que las cosas necesarias resulten fáciles de obtener y que las cosas difíciles de alcanzar no resulten necesarias»[74].

Para conseguir la curación del alma se precisan ciertos ejercicios espirituales. Como en el estoicismo, deben asimilarse, meditándose «día y noche», breves sentencias o resúmenes que permitirán tener siempre «a mano» los dogmas fundamentales[75]. Entre ellos, por ejemplo, los célebres *tetrapharmakon*, el cuádruple remedio: «Los dioses no son temibles, la muerte no es una desgracia, el bien resulta fácil de obtener y el mal sencillo de soportar»[76]. Las numerosas recopilaciones de sentencias epicúreas responden a esta exigencia de ejercicios espirituales meditativos[77]. Pues, al igual que los estoicos, el estudio de los más relevantes tratados dogmáticos de los principales maestros de la escuela supone también un ejercicio destinado a alimentar la meditación[78], a fin de que el alma quede impregnada fácilmente de la intuición fundamental. El estudio de la física viene a constituir de este modo un ejercicio espiritual particularmente importante: «Es preciso persuadirse de que el conocimiento de los fenómenos celestes... no tiene otro fin salvo la ataraxia y una segura confianza, siendo éste igualmente el objetivo de las demás búsquedas»[79]. La contemplación del mundo físico, la representación del infinito, elemento capital de la física epicúrea, provocan una transformación total en la manera de percibir las cosas (el universo clausurado se dilata hasta el infinito) y un placer espiritual de primer orden: «Las murallas del mundo se abren y se desploman, contemplo en el vacío del universo el nacimiento de las cosas... Ante semejante espectáculo, un divino goce y un estremecimiento sagrado se apoderan de mí, considerando estos grandes objetos que tu poder (es decir, el de Epicuro) hizo patentes al descorrer el velo con que la naturaleza los cubría»[80].

Pero la meditación, ya esté marcada por la simplicidad o por la sabiduría, no es el único ejercicio espiritual epicúreo. Para curar el alma será preciso no eso que señalan los estoicos, el entrenamiento para vigilarse, sino por el contrario el entrenamiento para relajarse. En lugar de representarse los males por adelantado, preparándose para padecerlos, es necesario más bien apartar nuestro pensamiento de la visión de las cosas dolosas y fijar nuestra mirada en los placeres. Hay que revivir el recuerdo de los placeres pasados y gozar de los placeres presentes, reconociendo cuán grandes y agradables re-

sultan éstos[81]. Existe un ejercicio espiritual muy concreto: dejar de practicar esa constante vigilancia de los estoicos con la que pretenden prepararse para salvaguardar a cada instante su libertad moral, y ejercitarse mediante una elección concreta, siempre renovada, en favor de la tranquilidad y la serenidad, experimentando así una profunda gratitud[82] hacia la naturaleza y la vida[83] que, si sabemos percibirlo, constituyen un constante motivo de placer y alegría. Asimismo el ejercicio espiritual consistente en intentar vivir en el momento presente es entendido de modo muy distinto por estoicos y epicúreos. Según los primeros implica una continua tensión espiritual, la vigilancia sin pausa de la consciencia moral; según los otros supone, una vez más, una invitación a la tranquilidad y la serenidad: las preocupaciones, que nos proyectan desgarradamente al futuro, nos hacen olvidar el valor incomparable que tiene el simple hecho de existir: «Sólo nacemos una vez, pues dos veces no nos ha sido permitido; hay que hacerse a la idea de que dejaremos de existir, y eso por toda la eternidad; pero tú, que no eres dueño del mañana, todavía confías al futuro tu alegría. De esta manera, entre tales esperas, la vida se consume en vano y acabamos muriendo abrumados por las preocupaciones»[84]. Lo dice el célebre verso de Horacio, *carpe diem.* «Mientras nos dedicamos a hablar el avaro tiempo huye. ¡Recoge hoy sin confiar en dejarlo para mañana!»[85]. Finalmente, a juicio de los epicúreos, el mismo placer es ejercicio espiritual: placer intelectual por la contemplación de la naturaleza, rememoración de los placeres pasados y presentes, placer, por último, de la amistad. La amistad[86], según la comunidad epicúrea, está relacionada por su parte con ciertos ejercicios espirituales practicados en un ambiente alegre y relajado: la pública confesión de las faltas[87] y el correctivo fraternal, ambos ligados al examen de consciencia[88]. Pero, en especial, la propia amistad supone el ejercicio espiritual por excelencia: «Todos deberían ayudar a crear el ambiente adecuado para que se abra el corazón. De lo que se trata antes que nada es de ser feliz, y el afecto mutuo, la confianza con la cual uno se apoya en los demás, contribuyen más que cualquier otra cosa al bienestar»[89].

II. Aprender a dialogar

La práctica de ejercicios espirituales se desarrolló probablemente en tradiciones que se remontan a tiempos inmemoriales[90]. Pero será Sócrates quien los sacará a la superficie de la consciencia occidental, puesto que su figura fue, y sigue siendo, una llamada viviente al despertar de la consciencia moral[91]. Resulta destacable que tal llamada se diera a oír en forma de diálogo.

En el diálogo «socrático»[92] la verdadera cuestión que se ventila no es *de qué se habla*, sino *aquel que habla*: «Cuando uno observa a Sócrates de cerca y comienza a dialogar con él, incluso en el caso de que se haya comenzado primero por hablar de cualquier tema, al final es llevado por el hilo del discurso hacia múltiples direcciones, hasta el momento en que uno se ve obligado a rendir cuentas de sí mismo, tanto de la manera en que vive en la actualidad como de la forma en que condujo su existencia en el pasado. Una vez llegados a este punto, Sócrates no nos dejará irnos antes de haber sometido todo esto, del modo más profundo y bello, a la prueba de su autoridad... No veo nada malo en que alguien me recuerde que he actuado o que actué de una forma que no era quizás la preferible. Aquel que no huya de esto se hará necesariamente una persona más prudente durante el resto de su vida»[93]. En el diálogo «socrático» el interlocutor de Sócrates no aprende nada, pues Sócrates no tiene intención de enseñarle nada: no hace más que repetir a quien quiera escucharle que lo único que sabe es que no sabe nada[94]. Pero a la manera de infatigable tábano[95], Sócrates acosa a sus interlocutores con preguntas que les ponen en cuestión, que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidarse[96] de sí mismos: «¡Cómo! Querido amigo, eres ateniense, ciudadano de una ciudad más grande, más célebre que cualquier otra por su ciencia y pujanza, y no te avergüenzas de cuidarte sólo de tu fortuna, de acrecentarla lo máximo posible, así como tu reputación y tu honor; pero en lo que se refiere a tu pensamiento (*phronesis*), tu verdad (*aletheia*) o tu alma (*psyche*), a mejorarlos, ¡no los cuidas en absoluto, ni se te ha ocurrido siquiera!»[97]. La misión de Sócrates consiste pues en invitar a sus contemporáneos a examinar su consciencia, a cuidar de su progre-

so interior: «No cuido en absoluto aquello que suele preocupar a la mayoría de la gente: asuntos de *negocios*, administración de bienes, cargos de estratega, éxitos oratorios, magistraturas, coaliciones, facciones políticas. No me siento atraído por este camino... sino por ese otro que, a cada uno de vosotros en particular, le haría el mayor bien, intentando convencerle de *que cuide menos lo que tiene y que cuide más lo que es*, para convertirle en alguien lo más excelente y razonable posible»[98]. El Alcibíades del *Banquete* de Platón expresa del siguiente modo el efecto que sobre él ha ejercido el diálogo con Sócrates: «Me ha obligado a confesarme a mí mismo que, por más que haya cometido faltas, insista en seguir ocupándome de mí mismo [...]. Me ha puesto más de una vez en tal estado que no me parecía posible seguir viviendo y comportándome como hasta ahora»[99].

El diálogo socrático se nos aparece, pues, como un ejercicio espiritual practicado en común y que invita[100] al ejercicio espiritual interior, es decir, al examen de consciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo, en pocas palabras, a ese célebre «conócete a ti mismo». Aunque el sentido original de tal fórmula resulte difícil de discernir, no es menos cierto que invita a esa relación con uno mismo que constituye el fundamento de todo ejercicio espiritual. Conocerse a uno mismo supone reconocerse como no-sabio (es decir, no como *sophos*, sino como *philo-sophos*, en camino hacia la sabiduría), o bien reconocerse en su ser esencial (es decir, separar lo que no nos constituye de lo que sí nos constituye), o bien reconocerse en cuanto a su verdadero estado moral (es decir, examinando nuestra consciencia)[101].

Maestro en el diálogo con el otro, Sócrates parece ser también, según el retrato que de él nos han brindado Platón y Aristófanes, un maestro del diálogo consigo mismo, y por lo tanto un maestro en la práctica de ejercicios espirituales. De este modo nos es presentado como alguien capaz de desplegar una extraordinaria concentración mental. Ha llegado tarde al banquete de Agatón porque «al aplicar su pensamiento en cierto modo a sí mismo se había quedado atrás al andar»[102]. Y Alcibíades explica que en la expedición de Potidea Sócrates permaneció a lo largo de un día y una noche «concentrado en sus pensamientos»[103]. En las *Nubes*, Aristófanes da la impresión

de aludir también a tales prácticas socráticas: «Ponte a meditar ahora y concéntrate a fondo; por el medio que sea repliégate sobre ti mismo mientras te concentras. Si te estancas en algún momento corre rápidamente hacia otra parte... No centres siempre tu pensamiento en ti mismo, sino que deja que tu espíritu comience a volar por los aires, como si fuera un abejorro al que un hilo retuviera en el suelo»[104].

Esta práctica del diálogo consigo mismo que es la meditación parece suponer motivo de orgullo, según los discípulos de Sócrates. Una vez le preguntaron a Antístenes qué provecho había sacado de la filosofía, y respondió: «El de poder conversar conmigo mismo»[105]. Este íntimo vínculo entre el diálogo con otro y el diálogo con uno mismo encierra un profundo significado. Sólo quien es capaz de un verdadero encuentro con el otro está en disposición de encontrarse auténticamente consigo mismo, resultando lo contrario también verdadero. El diálogo sólo llega a ser verdaderamente diálogo en presencia ante otro y ante uno mismo. Desde este punto de vista todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante otros[106].

La frontera entre el diálogo «socrático» y el diálogo «platónico» resulta imposible de situar. Pero el diálogo platónico sigue siendo siempre de inspiración «socrática», puesto que consiste en un ejercicio intelectual y, finalmente, «espiritual». Esta característica del diálogo platónico no debe nunca perderse de vista.

Los diálogos platónicos se nos aparecen como ejercicios modélicos. Modélicos porque no son estenografía de diálogos reales, sino composiciones literarias que representan las condiciones de un diálogo ideal. Y ejercicios, precisamente por el hecho de ser diálogos: hemos podido observar ya, a propósito de Sócrates, el carácter dialógico de todo ejercicio espiritual. Un diálogo consiste en un recorrido del pensamiento cuyo camino va trazándose en virtud del acuerdo, constantemente mantenido, entre alguien que interroga y alguien que responde. Contraponiendo su método con los típicamente erísticos, Platón subraya con claridad este punto: «Cuando dos amigos, como tú y yo, están en disposición de conversar es pre-

ciso servirse de una forma más suave y más dialéctica. "Más dialéctica" significa, creo yo, que no sólo se dan respuestas verdaderas, sino que esas respuestas se fundamentan en lo que el interlocutor reconoce por su parte saber»[107]. La dimensión del interlocutor resulta, pues, capital. Impide que el diálogo se convierta en una exposición teórica y dogmática, obligándole a transformarse en ejercicio concreto y práctico puesto que en realidad no se trata de exponer ninguna doctrina, sino de inducir en el interlocutor determinada disposición mental: se trata de una lucha, amistosa, sí, pero lucha al fin y al cabo. Destaquemos este punto, pues es lo que sucede en cualquier ejercicio espiritual; es necesario obligarse a uno mismo a cambiar de punto de vista, de actitud, de convicción, y por lo tanto dialogar con uno mismo supone, al mismo tiempo, luchar consigo mismo. Por eso los métodos del diálogo platónico presentan, desde esta perspectiva, un enorme interés: «A pesar de lo que se ha dicho, el diálogo platónico no se parece a una ligera paloma a la que nada impide abandonar el suelo para volar hacia el espacio puro de la utopía... La paloma debe enfrentarse a cada instante al espíritu de quien responde, cargado de plomo. Cada grado de elevación requiere ser conquistado»[108]. Para salir vencedor de este combate no basta con exponer la verdad, no basta siquiera con demostrarla, sino que es necesario convencer y, por lo tanto, utilizar la psicagogia, el arte de seducir el espíritu; y además, no sólo la retórica intenta convencer a distancia, por así decirlo, por medio de un discurso imparable, sino también y en especial la dialéctica, que exige constantemente el acuerdo explícito del interlocutor. La dialéctica debe por lo tanto seguir un camino indirecto, o mejor todavía, una serie de caminos en apariencia divergentes aunque, no obstante, finalmente convergentes[109] para inducir al interlocutor a descubrir las contradicciones de su propia convicción o a admitir una conclusión imprevista. Esos giros, desvíos, divisiones sin fin, digresiones y sutilezas de todo tipo que desconciertan al lector moderno de los *Diálogos* tienen como objetivo hacer recorrer cierto camino a los interlocutores y lectores antiguos. Gracias a ellos «se disponen codo con codo nombres, definiciones, visiones y sensaciones», «se revisan por extenso las cuestiones», «se vive con ellas»[110] hasta que se enciende

una chispa. Hay que ponerse al trabajo, pues, con la mayor paciencia: «La medida de discusiones como éstas es, para la gente inteligente, la vida entera»[111]. Lo que cuenta no es tanto la solución de un problema concreto como el camino recorrido para conseguirlo, camino en el cual el interlocutor, el discípulo, el lector, dan forma a su pensamiento, haciéndolo más apto para descubrir por sí mismo la verdad («los diálogos pretenden formar en vez de informar»)[112]: «–En las clases donde los niños aprenden a leer, cuando se le pregunta a uno de ellos cuáles son las letras que forman determinado nombre, ¿diremos que el propósito de tal ejercicio es que pueda resolver este único problema o, más bien, dotarle de mayor habilidad en cuestiones gramaticales, a fin de que pueda resolver todo posible problema? –Todo posible problema, por supuesto. –Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido nuestra investigación sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos lo hemos propuesto o, más bien, para dotarnos de mayor habilidad dialéctica en todo tipo de cuestiones? –En todo tipo de cuestiones; eso también queda claro en este caso»[113]. El tema del diálogo cuenta por lo tanto menos que el método aplicado, concediéndose menor relevancia a la solución del problema que al camino recorrido en común a fin de resolverlo. No se trata de que uno sea el primero y el más rápido en encontrar la solución, sino de ejercitarse de la manera más efectiva posible en la puesta en práctica de un método: «En cuanto a la búsqueda de aquello que nos habíamos propuesto, el hecho de poder descubrirlo del modo más sencillo y breve es algo que la razón nos aconseja que consideremos cosa secundaria y no principal y, por el contrario, que estimemos mucho más y por encima de todo el método mismo que nos permite dividir por especies; así mismo que cultivemos también aquel discurso que, aun pudiendo ser muy largo, vuelve a quien lo escucha más inventivo»[114].

Puro ejercicio dialéctico, el diálogo platónico funciona exactamente como un ejercicio espiritual, y ello por dos razones. En primer lugar conduce de modo discreto, pero invariablemente, a que en el interlocutor (y en el lector) se produzca la conversión. En efecto, el diálogo sólo es posible si el interlocutor aspira verdaderamente a dialogar, es decir, si aspira realmente a dilucidar la verdad,

si aspira, desde lo más profundo de su espíritu, al Bien, aceptando someterse a las exigencias racionales del Logos[115]. Su acto de fe debe estar a la altura del de Sócrates: «Puesto que tengo fe en la verdad de la virtud he decidido buscarla contigo»[116]. La tarea dialéctica supone, de hecho, una escalada en común hacia la verdad y hacia el Bien «que toda alma desea»[117]. Por otra parte, en opinión de Platón, todo ejercicio dialéctico, precisamente por estar sometido a las exigencias del Logos, sirve para ejercitar el pensamiento puro, desviando el alma de lo sensible y permitiéndole convertirse al Bien[118]. Consiste en un itinerario del espíritu hacia lo divino.

III. Aprender a morir

Existe una misteriosa relación entre el lenguaje y la muerte. Éste sería uno de los temas favoritos del recordado Brice Parain: «El lenguaje se despliega sólo a partir de la muerte de los individuos»[119]. Y es que el Logos representa tal exigencia de racionalidad universal –al implicar un mundo de normas inmutables– que se opone al eterno devenir y a los cambiantes apetitos de la existencia corporal individual. En este conflicto, permanecer fiel al Logos supone tanto como arriesgarse a perder la vida. Ésta fue la historia de Sócrates. Sócrates murió por fidelidad al Logos.

La muerte de Sócrates es el acontecimiento radical que funda el platonismo. ¿No consiste la esencia del platonismo, en efecto, en la afirmación de que el Bien es la razón última de los seres? Como señala un neoplatónico del siglo IV: «Si todos los seres son seres en virtud exclusivamente de la bondad y en cuanto que partícipes del Bien, entonces será preciso que el principio rector sea un bien capaz de trascender el ser. Tenemos aquí una prueba evidente: las almas de mayor valor *desprecian el ser por causa del Bien*, poniéndose con gusto en peligro en beneficio de su patria, de aquellos a los que aman o de la Virtud»[120]. Sócrates se expuso a la muerte por la virtud. Prefirió morir antes que renunciar a las exigencias de su consciencia[121]; prefirió por tanto el Bien al ser, y la consciencia y el pensamiento a la existencia corporal. Semejante elección constituye pre-

cisamente la elección filosófica fundamental, pudiéndose decir por tanto que la filosofía implica el ejercicio y el aprendizaje de la muerte, si es cierto que somete el deseo de existencia propio del cuerpo a las exigencias superiores del pensamiento. Como indica el Sócrates del *Fedón*: «Así pues, es cierto que quienes, en el sentido exacto de la expresión, se tienen por filósofos se ejercitan para morir, y que la idea de estar muertos no resulta para ellos, o en todo caso menos que para cualquier otro en el mundo, motivo de espanto»[122]. La muerte, que supone aquí la cuestión, implica la separación espiritual del alma y el cuerpo: «Separar el alma lo más posible del cuerpo y acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como después sola y en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura»[123]. Tal es el ejercicio espiritual platónico. Pero es necesario comprenderlo bien, y en especial no separarlo de la muerte filosófica de Sócrates, cuya presencia se respira en todo el *Fedón*. Esa separación de alma y cuerpo que constituye aquí la cuestión, sea cual sea su prehistoria, no tiene absolutamente nada que ver con ningún estado de trance o catalepsia en el cual el cuerpo perdería la consciencia, y en virtud del cual el alma accedería a un estado de videncia sobrenatural[124]. Todos los desarrollos del *Fedón* anteriores y posteriores a este pasaje demuestran bien a las claras que el principal asunto es que el alma quede liberada, despojada de las pasiones ligadas a los sentidos corporales, con el fin de independizarse del pensamiento[125]. De hecho cabe representarse mejor este ejercicio espiritual si se entiende como esfuerzo para liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del Logos y a la ley del Bien. Ejercitarse para la muerte supone, pues, tanto como ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad. Evidentemente tal ejercicio conlleva una concentración del pensamiento sobre sí mismo, un gran esfuerzo de meditación, un diálogo interior. Platón alude a ello en la *República*, de nuevo a propósito de la tiranía de las pasiones individuales. Esta ti-

ranía del deseo se revela, según nos explica, en especial durante el sueño: «La parte bestial de nuestro ser... no titubea en intentar acostarse en su imaginación con su madre, así como con cualquier hombre, dios o fiera, o en cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento; en una palabra, no carece en absoluto de locura ni desvergüenza»[126]. Para liberarse de semejante tiranía debe recurrirse a cierto ejercicio espiritual, del mismo tipo que aquel otro que fuera descrito en el *Fedón*: «Entregarse al sueño tras despertar la parte racional del alma y haberla nutrido con bellos discursos y consideraciones, cuando ha llegado a meditar sobre sí mismo sin permitir que los apetitos se hallen en necesidad o en hartazgo, [...] cuando del mismo modo sosiega a la parte impetuosa; [...] tras tranquilizar a estas dos partes del alma, y estimulada la tercera, en la cual reside la sabiduría, es entonces cuando mejor puede alcanzarse la verdad»[127].

Permítasenos, llegados a este punto, una breve digresión. Presentar la filosofía a modo de «preparación para la muerte» equivale a una decisión de extrema importancia. El interlocutor de Sócrates en el *Fedón* se lo hace remarcar inmediatamente: esto mueve más bien a risa, y aún tendrán razón los profanos al tratar a los filósofos de «individuos que reclaman la muerte» y que, si se encuentran en trance de morir, tendrán merecida su suerte[128]. Sin embargo, para quien se toma la filosofía en serio, esta fórmula platónica encierra la más profunda verdad: por otra parte iba a tener un inmenso eco en la filosofía occidental; incluso los adversarios del platonismo, como Epicuro y Heidegger, iban a hacerla suya. Frente a esta fórmula toda palabrería filosófica, tanto de antaño como de la actualidad, parece por completo vacua. «Ni el sol ni la muerte pueden mirarse con fijeza»[129]. Sólo pueden osar hacerlo los filósofos; bajo las diversas representaciones de la muerte que manejan se encuentra una virtud incomparable: la lucidez. Según Platón, la separación de la existencia sensible no puede asustar a aquel que ha degustado ya la inmortalidad del pensamiento. Para los epicúreos la idea de la muerte es consciencia de la finitud de la existencia, y ello concede un precio infinito a cada instante; cada momento de la vida aparece cargado de valor inconmensurable: «Claro que cada día es para

ti el último: habrás de recibir entonces con gratitud cada hora que te sea concedida inesperadamente»[130]. El estoico descubrirá por su parte en esta enseñanza de la muerte la enseñanza de la libertad. Tal como afirma Montaigne, plagiando a Séneca, en uno de sus más célebres ensayos («Filosofar es aprender a morir»): «Quien ha aprendido a morir ha desaprendido a servir»[131]. La idea de la muerte transforma el tono y el nivel de la existencia interior. Dice Epícteto: «Que la muerte se te presente cada día ante la vista y no serás asaltado jamás por ningún pensamiento bajo ni deseo excesivo»[132]. Este tema filosófico está relacionado con el del valor infinito del momento presente, que es preciso vivir al mismo tiempo como si fuera el primero y el último[133]. También para Heidegger la filosofía es «ejercicio para la muerte»: la autenticidad de la existencia reside en la anticipación lúcida de la muerte. A cada uno le corresponde elegir entre lucidez y ociosidad[134].

Para Platón el ejercicio de la muerte resulta un ejercicio espiritual consistente en cambiar de perspectiva, en pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una representación del mundo gobernada por la universalidad y la objetividad del pensamiento. Se trata de una conversión (*metastrophe*) en la que está implicada la totalidad del alma[135]. En la perspectiva del pensamiento puro, los asuntos «humanos, demasiado humanos» parecen de escasa importancia. Es éste un tema fundamental en relación con los ejercicios espirituales platónicos. Gracias a eso puede mantenerse la serenidad en las desgracias: «La ley racional indica que lo mejor es conservar la tranquilidad en lo posible ante un infortunio, sin irritarse, dado que no está claro lo que conllevan de bueno y malo tales sucesos y que no se adelanta nada encolerizándose. Además, *ningún asunto humano es digno de sembrar en nosotros gran inquietud*; la aflicción se torna en obstáculo para lo que debería acudir rápidamente en nuestra ayuda en tales casos. –¿A qué te refieres? –A la reflexión sobre lo acontecido. Como cuando se echan los dados, frente a la suerte echada hay que disponer los propios asuntos de modo que la razón escoja el mejor; [...] hay que acostumbrar al alma a darse a la curación rápidamente y a levantar la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio»[136]. Tal ejercicio espiri-

tual, podría decirse, resulta ya estoico[137] puesto que se observa la utilización de principios y máximas destinadas a «habituar al alma» y a liberarla de las pasiones. Entre tales máximas, la que afirma la pequeñez de los asuntos humanos juega un notable papel. Pero, justamente, esto no es sino consecuencia de ese movimiento descrito en el *Fedón* por el cual el alma se eleva al plano del pensamiento puro, es decir, desde el individualismo a la universalidad. En el texto que citaremos a continuación aparecen ligados con la mayor claridad la idea de la pequeñez de los asuntos humanos, el menosprecio de la muerte y esa visión universal propia del pensamiento puro: «Y aún habría que examinar lo siguiente si se quiere discernir entre la naturaleza del filósofo y la de aquel que no lo es. [...] Que no se te oculte nada que tenga parte en lo servil; porque la mezquindad es, sin duda, lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la *totalidad y la universalidad* de lo divino y de lo humano. [...] Y aquel espíritu al que corresponde la *contemplación sublime de la totalidad* del tiempo y de la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa? [...] Semejante hombre no puede considerar por tanto que la muerte sea algo temible»[138]. El «ejercicio de la muerte» está, pues, ligado aquí a la contemplación de la totalidad, a la elevación del pensamiento, pasándose de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir, al ejercicio del pensamiento puro. Esta característica del filósofo recibe ahora por vez primera un nombre que conservará a lo largo de la historia de la tradición antigua: la grandeza de alma[139]. La grandeza de alma es el fruto de la universalidad del pensamiento. La tarea especulativa y contemplativa del filósofo se torna de este modo ejercicio espiritual, en la medida en que, elevando el pensamiento a la perspectiva del Todo, lo libera de las ilusiones de la individualidad («Escapar del tiempo. [...] Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás», como indica Friedmann).

Frente a este horizonte, la misma física se convierte en un ejercicio espiritual que puede, observemos, situarse en tres niveles. En primer lugar la física puede constituir una actividad contemplativa que encuentra su fin en sí misma procurando al alma, al liberarla de las cotidianas preocupaciones, gozo y serenidad. Tal es el espíri-

tu de la física aristotélica: «La naturaleza reserva a quien estudia sus producciones maravillosos motivos de goce, siempre que uno sea capaz de remontarse a las causas y ser un verdadero filósofo»[140]. En virtud de tal contemplación de la naturaleza el epicúreo Lucrecio, como vimos antes, percibía «una divina voluptuosidad»[141]. Para el estoico Epícteto el sentido de nuestra existencia reside en esta contemplación: hemos sido traídos al mundo para contemplar la obra divina y uno no puede morir sin antes haber visto esas maravillas y haber vivido en armonía con la naturaleza[142]. Evidentemente, la precisión científica de tal contemplación de la naturaleza muestra un carácter muy variable, según se trate de una u otra escuela filosófica: lejos de la física aristotélica, aparece un sentimiento distinto de la naturaleza que puede hallarse, por ejemplo, en Filón de Alejandría o en Plutarco. Pero resulta interesante destacar la manera en que estos dos autores hablan con entusiasmo de su física imaginativa. Dice Filón: «Quienes practican la sabiduría están en excelente disposición para contemplar la naturaleza y todo cuanto ella contiene; observan la tierra, el mar, el aire y el cielo con todos sus moradores; gozan pensando en la luna, en el sol, en los demás astros, errantes o fijos, en sus evoluciones, y si bien a causa del cuerpo están atados aquí abajo, a la tierra, dotan de alas a sus almas a fin de avanzar entre el éter y contemplar las potencias que allá habitan, como conviene a verdaderos ciudadanos del mundo. Rebosantes de este modo de una perfecta excelencia, acostumbrados a no tomar en consideración los males del cuerpo ni las cosas exteriores [...] se entiende que tales hombres, en el goce de sus virtudes, puedan convertir su vida entera en una fiesta»[143]. Estas últimas palabras aluden a cierto aforismo de Diógenes el cínico citadas por Plutarco: «¿Acaso los hombres de bien no celebran una fiesta cada día?». Y prosigue Plutarco: «Y una fiesta espléndida, caso de ser virtuosos. El mundo es el más sagrado y divino de todos los templos. El hombre ha sido introducido en él en virtud de su nacimiento para ser espectador no de estatuas artificiales e inanimadas, sino de esas imágenes sensibles de las esencias inteligibles [...] que son el sol, la luna, las estrellas, los ríos cuyas aguas fluyen siempre nuevas y la tierra, que hace crecer el alimento de plantas y animales. Una exis-

tencia que es iniciación a estos misterios y revelación incomparable debe rebosar serenidad y alegría»[144].

Pero este ejercicio espiritual propio de la física puede también adoptar forma de «vuelo» imaginario, que ayude a entender los asuntos humanos como cosas sin apenas importancia[145]. Puede leerse sobre este tema en Marco Aurelio: «Suponte que te encuentras de repente en las alturas y que desde ahí contemplas las cosas humanas y su variedad: ¿No las despreciarías al ver, con el mismo golpe de vista, el inmenso espacio poblado de los seres del aire y del éter?»[146]. Y el mismo tema reaparece en Séneca: «El alma alcanza su plenitud de bondad una vez que, habiendo dejado caer a sus pies todo lo malo, gana altura y accede a los pliegues más íntimos de la naturaleza. Es entonces, vagabundeando entre los astros, cuando no puede sino sonreír al ver los embaldosados de los ricos [...]. Pero todo ese lujo de los más pudientes no puede ser despreciado por el alma hasta no haber dejado el mundo, hasta no haber lanzado desde lo alto del cielo una mirada desdeñosa a la estrecha tierra y decirse: "¿Es ése el lugar por el que tantos pueblos se enfrentan con el hierro y el fuego? ¡Cuán risibles son esas fronteras que los hombres levantan entre ellos!"»[147].

Cabe reconocer un tercer grado de este ejercicio espiritual en la visión de la totalidad, en la elevación del pensamiento al nivel del pensamiento universal; nos encontramos aquí más cercanos al tema platónico que nos ha servido como punto de partida. Escribe Marco Aurelio: «Desde este momento no te limites a co-respirar el aire que te rodea, sino a co-pensar con el pensamiento que todo lo engloba. Pues el poder del pensamiento no está por doquier menos extendido, no deja de manifestarse menos en cualquier ser capaz de dejarlo penetrar que ese aire en el cual es capaz de respirar... Un inmenso campo libre se abrirá ante ti, puesto que con el pensamiento puedes abrazar la totalidad del universo, puedes recorrer la eternidad del tiempo»[148]. Evidentemente, sobre este nivel puede decirse que uno muere a su individualidad para acceder a la vez tanto a la interioridad de la consciencia como a la universalidad del pensamiento del Todo. Escribe Plotino: «Tú eras ya el Todo, pero algo vino a añadírsete encima de este Todo, y a causa de tal adición te con-

vertiste en algo menor que el Todo. Esta adición no tenía nada de positivo (en efecto, ¿qué podría añadir a lo que ya es Todo?), resultando por completo negativa. Al convertirte en algo dejaste de ser Todo, le añadiste una negación. Y esta situación perdurará hasta que elimines tal negación. Te engrandecerás, por tanto, en el momento en que rechaces cuanto no es el Todo: si rechazas eso, el Todo se te hará presente... No hay necesidad de que venga para que esté presente. Si no se hace presente quiere decir que tú te has alejado de Él. Alejarse no significa abandonarlo para ir a otra parte, pues él también está allí; pero supone, mientras está presente, desviarse de Él»[149].

Con Plotino regresamos al territorio del platonismo. La tradición platónica ha sido fiel a los ejercicios espirituales de Platón. Únicamente se puede precisar que en el neoplatonismo el concepto de progreso espiritual juega un papel mucho más explícito que en el propio Platón. Las etapas del progreso espiritual corresponden a los grados de virtud cuya jerarquía se describe en numerosos textos neoplatónicos[150], sirviendo de marco en especial a la *Vida de Proclo* según Marino[151]. El editor de los escritos de Plotino, Porfirio, clasificó sistemáticamente las obras de su maestro a partir de las etapas del progreso espiritual: purificación del alma por desapego del cuerpo, después conocimiento y superación del mundo sensible, y por último conversión hacia el Intelecto y hacia el Uno[152].

La consecución de este progreso espiritual precisa, por tanto, de la práctica de ejercicios. Porfirio resume bastante bien la tradición platónica cuando señala que uno debe realizar dos ejercicios (*meletai*): por una parte alejar el pensamiento de todo cuanto es mortal y carnal, y por otra entregarse a la actividad del Intelecto[153]. En el neoplatonismo el primer ejercicio comporta dos aspectos rigurosamente ascéticos en el sentido moderno de la expresión, y en especial un régimen vegetariano. En el mismo contexto Porfirio insiste poderosamente en la importancia de los ejercicios espirituales: esa contemplación (*theoria*) que lleva aparejada la felicidad no consiste en la mera acumulación de discursos y enseñanzas, por más que puedan versar sobre el saber verdadero, sino que es necesario esforzarse para que estas enseñanzas se transformen en nosotros en «naturaleza y vida»[154].

La importancia de los ejercicios espirituales en la filosofía de Plotino resulta incontrovertible. El mejor ejemplo puede encontrarse en el modo en que Plotino define la esencia del alma y su inmaterialidad. Si se duda de la inmaterialidad y de la inmortalidad del alma es porque uno está acostumbrado a que su alma esté repleta de deseos irracionales, sentimientos violentos y pasiones. «Pero si uno quiere conocer la esencia de una cosa tiene que examinarla primero considerándola en estado puro, pues toda adición a esa cosa viene a suponer un obstáculo al conocimiento de ella. Hay que examinarla, pues, despojándola de lo que no es en sí misma, o mejor aún, *despójate a ti mismo de tus defectos y examínate*, y descubrirás la fe en tu inmortalidad»[155]. «Si todavía no ves tu propia belleza haz como el escultor que debe crear una estatua hermosa: quita, cincela, pule y limpia hasta que aparece el bello rostro de la estatua. Del mismo modo tú también debes quitar todo cuanto sea superfluo y enderezar lo torcido, purificando lo siniestro para convertirlo en brillante, sin dejar de esculpir tu propia estatua hasta que brille en ti la claridad divina de la virtud [...]. Si te has convertido en esto [...] dejando de tener en tu interior algo exterior ajeno a ti [...] mira sin dejar de mantener tu mirada. Pues sólo semejantes ojos pueden contemplar la Belleza»[156]. Podemos advertir aquí la demostración de la inmaterialidad del alma transmutándose en experiencia. Sólo quien alcanza a liberarse y purificarse de las pasiones –que ocultan la verdadera realidad del alma– puede comprender que el alma dispone de un carácter inmaterial e inmortal. Aquí el conocimiento *es* ejercicio espiritual[157]. Sólo aquel que lleva a cabo una purificación moral puede comprenderlo. A los ejercicios espirituales habrá de recurrirse igualmente si se quiere conocer no sólo el alma, sino el Intelecto[158] y, en especial, ese Uno que es principio de todas las cosas. En este último caso Plotino distingue claramente entre la «enseñanza» que habla desde el exterior de su objeto de estudio y el «camino» que conduce realmente al conocimiento concreto del Bien: «Sobre este tema nos proporcionan *enseñanza* las analogías, las negaciones, el conocimiento de las cosas que provienen de él, *conduciéndonos* hasta él las purificaciones, las virtudes, el ordenamiento interior, la ascensión al mundo inteligible...»[159]. Son numerosas las

páginas que dedica Plotino a la descripción de tales ejercicios espirituales, que no tienen sólo por finalidad el conocimiento del Bien, sino convertirse en uno con él tras destruir por completo la individualidad. Resulta preciso pensar de un modo determinado[160], despojar el alma de cualquier forma particular[161], alejarse de las cosas[162]. Entonces se produce, como en un relámpago fugaz, la metamorfosis del yo: «El vidente deja entonces de verse como objeto, pues en ese instante deja de percibirse; ya no se representa en su mente dos cosas, *puesto que de algún modo él se ha convertido en otro*, ya no es ni está en sí mismo, sino que es uno con el Uno, al igual que el centro de un círculo coincide con otro centro»[163].

IV. Aprender a leer

He descrito con excesiva brevedad la riqueza y variedad de los ejercicios espirituales practicados en la Antigüedad. Entonces se pudo constatar que en apariencia presentaban cierta diversidad: unos estaban destinados a la adquisición de buenos hábitos morales (los *ethismoi* de Plutarco, utilizados para refrenar la curiosidad, la cólera o las habladurías), otros exigían una intensa concentración mental (la meditación, en especial dentro de la tradición platónica), otros dirigían el alma hacia el cosmos (esa contemplación de la naturaleza aconsejada por todas las escuelas), mientras otros, por último, escasos y excepcionales, buscaban la transformación de la sociedad (las experiencias de Plotino). Al mismo tiempo se ha podido comprobar que el tono afectivo y el contenido conceptual de tales ejercicios eran de lo más diferentes, según la escuela de que se tratara: movilización de la energía y sometimiento al destino entre los estoicos, serenidad y desapego entre los epicúreos, concentración mental y renuncia al mundo sensible entre los platónicos.

Y sin embargo, tras esta apariencia de variedad, se percibe una profunda unidad, tanto en los medios utilizados como en la finalidad buscada. Los medios utilizados abarcan técnicas retóricas y dialécticas persuasivas, intentos de control del lenguaje interior, concentración mental. La finalidad que pretenden tales ejercicios y, en

general, todas las escuelas filosóficas consiste en la realización y mejora de uno mismo. Las diversas escuelas coinciden en considerar que el hombre, antes de la conversión filosófica, se encuentra inmerso en un estado de confusa inquietud, víctima de sus preocupaciones, desgarrado por sus pasiones, sin existencia verdadera, sin poder ser él mismo. Las diferentes escuelas coinciden también en considerar que el hombre puede liberarse de semejante estado y acceder a una verdadera existencia, mejorar, transformarse, alcanzar el estado de perfección. Los ejercicios espirituales están destinados, justamente, a tal educación de uno mismo, a tal *paideia*, que nos enseñará a vivir no conforme a los prejuicios humanos y a las convenciones sociales (pues la vida en sociedad viene a ser en sí misma producto de las pasiones), sino conforme a esa naturaleza humana que no es otra sino la de la razón. Las diversas escuelas, cada una a su manera, creen por lo tanto en el libre albedrío de la voluntad, gracias al cual el hombre cuenta con la posibilidad de modificarse a sí mismo, de mejorarse, de realizarse. El paralelismo entre ejercicio físico y ejercicio espiritual no deja aquí de estar presente: del mismo modo en que, por medio de la práctica repetida de ejercicios corporales el atleta proporciona a su cuerpo una nueva apariencia y mayor vigor, gracias a los ejercicios espirituales el filósofo proporciona más vigor a su alma, modifica su paisaje interior, transforma su visión del mundo y, finalmente, su ser por entero[164]. La analogía podría resultar todavía más evidente por cuanto que en el *gymnasion*, es decir, en el lugar donde se practicaban los ejercicios físicos, eran impartidas también lecciones de filosofía, lo que significa que se llevaba a cabo allí un entrenamiento específico en la gimnasia espiritual[165].

Cierta expresión plotiniana simboliza bien la finalidad de los ejercicios espirituales, esa búsqueda de la realización de uno mismo: «esculpe tu propia estatua»[166]. A menudo es malinterpretada, pues suele creerse que se refiere de alguna forma al esteticismo moral; de este modo, podría significar la necesidad de adoptar una pose, mantener una actitud, componer un personaje. Pero en absoluto quiere decir algo similar. Para los antiguos, en efecto, la escultura era un arte que «sustrae» por oposición a la pintura, un arte que «añade»: la

estatua preexiste en el bloque de mármol y basta con arrancar lo superfluo para hacerla aparecer[167]. Esta representación es común a las diversas escuelas filosóficas: las desgracias del hombre provienen de su esclavitud frente a las pasiones, es decir, de su anhelo de cosas que pueden escabullírsele al ser exteriores, extrañas a él, superfluas. La felicidad hay que buscarla, por tanto, en la independencia, la libertad, la autonomía, o lo que es lo mismo, en el retorno a lo esencial, a lo que constituye verdaderamente nuestro «yo» y a cuanto depende de nosotros. Ello es cierto sin duda en el caso del platonismo, en donde surge la célebre imagen del dios marino Glauco, ese dios que habita en las profundidades del mar: resulta irreconocible al estar cubierto de cieno, algas, conchas y piedras; lo mismo sucede con el alma; el cuerpo supone para ella una especie de corteza tan gruesa como grosera que la desfigura por completo; su verdadera naturaleza aparece cuando sale del mar arrojando lejos de sí cuanto le es ajeno[168]. El ejercicio espiritual de aprendizaje de la muerte, consistente en liberarse del cuerpo, de sus deseos y pasiones, sirve para purificar al alma de todos sus añadidos superfluos, bastando con practicarlo para que el alma recupere su auténtica naturaleza y se consagre únicamente al ejercicio del pensamiento puro. Ello es cierto también en el caso del estoicismo. Gracias a la oposición entre lo que depende y lo que no depende de nosotros puede dejarse de lado todo aquello que nos es extraño y así reencontrar nuestro verdadero yo: la libertad moral. Ello es cierto por último en el caso del epicureísmo: al descartarse aquellos deseos no naturales ni necesarios se recupera ese núcleo original de libertad e independencia que podría definirse como la satisfacción de los deseos naturales y necesarios. Cualquier ejercicio espiritual supone pues, fundamentalmente, el regreso a sí mismo, con lo cual el yo se despoja de la alienación en el que lo habían sumido las preocupaciones, las pasiones, los deseos. Liberado por fin de esta manera, el yo deja de ser esa individualidad nuestra, egoísta y pasional, para convertirse en sujeto de moralidad, abierto a la universalidad y a la objetividad, participando de la naturaleza o del pensamiento universal.

Gracias a estos ejercicios debería accederse a la sabiduría, es decir, a un estado de liberación absoluta de las pasiones, a la lucidez

perfecta, al conocimiento de uno mismo y del mundo. Este ideal de perfección humana sirve de hecho, según Platón y Aristóteles, según epicúreos y estoicos, para definir el estado característico de la perfección divina, y por lo tanto una condición inaccesible al hombre[169]. La sabiduría equivale ciertamente a ese ideal hacia el cual se tiende sin llegar a alcanzarse, salvo quizá en el caso del epicureísmo[170]. El único estado normalmente accesible para el hombre es la filo-sofía, es decir, el amor a la sabiduría, la progresión hacia la virtud[171]. Así pues, la práctica de ejercicios espirituales deberá siempre retomarse, a modo de tarea siempre renovada.

El filósofo se instala de esta manera en un estado intermedio: no es un sabio, pero tampoco un no sabio. Se encuentra constantemente escindido entre una existencia no filosófica y una vida filosófica, entre el ámbito de lo habitual y cotidiano y el territorio de la consciencia y la lucidez[172]. En la medida misma en que implica la práctica de ejercicios espirituales, la existencia filosófica supone un apartamiento de la cotidianeidad; se trata de una conversión, de un cambio absoluto de visión, de estilo de vida, de comportamiento. Según los cínicos, campeones de la *askesis*, este compromiso marcaba incluso una ruptura total con el mundo profano, análogo a la práctica monacal en el cristianismo; podía traducirse en una manera particular de vivir e incluso de vestirse, por completo distinta al del común de los mortales. Por eso podía decirse en ocasiones que el cinismo no era una filosofía en el sentido habitual de la expresión, sino una forma de vida (*enstasis*)[173]. Pero de hecho, de forma más moderada, cada una de las escuelas filosóficas proponía a sus discípulos una nueva forma de vida. La práctica de los ejercicios espirituales implicaba la total inversión de los valores aceptados; había que renunciar a los falsos valores, a las riquezas, honores y placeres para abrazar los auténticos valores, la virtud, la contemplación, la simplicidad vital, una sencilla felicidad por el mero hecho de existir. Este enfrentamiento radical explicaba evidentemente las reacciones de los no-filósofos: desde la burla, de la que encontramos rastro en las obras de los cómicos, hasta una declarada hostilidad, que llegaría a provocar la muerte de Sócrates.

Es necesario imaginar la profundidad y amplitud del trastorno

que podía producir en el individuo el apartamiento de sus costumbres, de su condición social, la completa alteración de su manera de vivir, la metamorfosis radical de su manera de percibir el mundo, la nueva perspectiva cósmica y «física» que podía parecer fantasiosa e insensata al general sentido común. Resultaba imposible permanecer continuamente en cimas semejantes. Esta transformación debía ser reconquistada sin cesar. Probablemente a causa de tales dificultades el filósofo Salustio, del que se nos habla en esa *Vida de Isidoro* escrita por Damascio, declaraba que filosofar era tarea imposible para los hombres[174]. Lo que seguramente quería decir es que los filósofos no eran capaces de comportarse verdaderamente como filósofos en todos los momentos de su vida, sino que, aun conservando este calificativo, se abandonaban a los hábitos de la existencia cotidiana. Los escépticos, por otra parte, rechazaban con claridad la posibilidad de vivir de manera filosófica, prefiriendo sin duda «vivir como todo el mundo»[175] (pero después de realizar un viraje filosófico lo suficientemente intenso como para equivocarnos suponiendo que su «vida cotidiana» fuera tan «cotidiana» como pretendían).

La verdadera filosofía es pues, en la Antigüedad, práctica de ejercicios espirituales. Las teorías filosóficas o bien están puestas al servicio de la ejercitación espiritual, como sería el caso del estoicismo y del epicureísmo, o bien son entendidas como tema de ejercicios espirituales, es decir, de una práctica de la vida contemplativa que, en sí misma, finalmente no es otra cosa sino ejercicio espiritual. No resulta posible, entonces, entender las teorías filosóficas de la Antigüedad sin tener en cuenta esta perspectiva concreta que nos señala su verdadero significado. De esta forma somos inducidos a leer las obras filosóficas de la Antigüedad prestando la máxima atención a la actitud existencial que cimienta su edificio dogmático. Ya se trate de diálogos como los de Platón, de cuadernos de cursos como los de Aristóteles, de tratados como los de Plotino o de comentarios como los de Proclo, las obras de los filósofos no pueden interpretarse sin tomar en consideración la situación concreta en la cual vieron la luz: surgen en el seno de una escuela filosófica, en el sentido más concreto del término, en la cual un maestro educa a sus discípulos intentando conducirles a la transformación y realización de sí mis-

mos. Esas obras escritas son reflejo, por lo tanto, de preocupaciones pedagógicas, psicagógicas y metodológicas. En el fondo, por más que cualquier escrito no sea sino mero monólogo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión del eventual interlocutor está siempre presente. Tal cosa explicaría esas incoherencias y contradicciones que los historiadores modernos descubren con sorpresa en las obras de los filósofos antiguos[176]. En estas obras filosóficas, en efecto, el pensamiento no puede expresarse según las necesidades puras y absolutas de un orden sistemático, puesto que debe tener en cuenta el nivel del interlocutor y el tiempo concreto del *logos* en el cual se expresa. Lo que condiciona el pensamiento es la economía propia del *logos* escrito; éste es un sistema vivo que, como afirma Platón, «debe tener un cuerpo propio, de modo que no carezca de cabeza o pies, y con una parte central y extremidades, escritas de manera que se correspondan las unas con las otras y con el todo»[177]. Cada *logos* supone un «sistema», pero el conjunto de los *logoi* escritos por un autor no conforma un sistema. Ello resulta cierto sin duda en el caso de los diálogos de Platón. Pero también en el de las lecciones de Aristóteles: se trata de lecciones, precisamente; y el error de numerosos intérpretes de Aristóteles ha sido olvidar que sus obras eran apuntes de curso y pensar que se trataba de manuales o tratados sistemáticos destinados a ofrecer la exposición completa de una doctrina sistematizada; y entonces se sorprenden de las incoherencias, incluso de las contradicciones que descubren entre unos y otros escritos. Pero tal como ha demostrado perfectamente I. Düring[178], los diferentes *logoi* de Aristóteles corresponden a situaciones concretas generadas por determinado debate escolar. Cada curso supone la respuesta a diferentes condiciones, a una problemática particular; puede disponer de unidad interna, pero su contenido conceptual no equivale exactamente al de otro curso. Por lo demás, Aristóteles no pretende en absoluto proponer un sistema totalizador de la realidad[179], pretendiendo sólo enseñar a sus alumnos a servirse de los métodos adecuados en lógica, en ciencias de la naturaleza, en moral. Düring describe de forma excelente el método aristotélico: «Lo que caracteriza la técnica de Aristóteles es el hecho de encontrarse siempre en disposición de discutir un pro-

blema. Cada uno de los importantes resultados a los que llega es casi siempre respuesta a una cuestión planteada de modo determinado, no teniendo más valor que el de proporcionar respuesta a esa cuestión particular. Lo realmente interesante en Aristóteles es su planteamiento de los problemas, no sus soluciones. Su método de investigación consiste en aproximarse a un problema o a una serie de problemas afrontándolos desde nuevos ángulos. Su fórmula para designar tal método es: "Tomemos ahora otro punto de partida...". Al adoptar, pues, puntos de partida muy diferentes sigue caminos igualmente muy diferentes, llegando al fin a unas respuestas evidentemente irreconciliables entre sí, como sucede por ejemplo en el caso de sus estudios sobre el alma [...]. Si uno reflexiona sobre esto, habrá sin embargo de reconocer que en todos los casos la respuesta depende exactamente del modo en que el problema ha sido planteado. Este tipo de incoherencias puede entenderse como resultado natural del método empleado»[180]. En este método aristotélico de los «puntos de partida diferentes» podemos reconocer el método que Aristófanes prestara a Sócrates y al cual, tal como hemos visto, toda la Antigüedad se mantendría fiel[181]. Es por ello también por lo que, *mutatis mutandis,* estas palabras de Düring pueden aplicarse en realidad a casi todos los filósofos de la Antigüedad. Pues este método consistente no en la exposición de un sistema, sino en ofrecer respuestas concretas a cuestiones concretas y bien delimitadas, es herencia, constantemente presente en toda la Antigüedad, del método dialéctico, es decir, del ejercicio dialéctico. Pero volviendo a Aristóteles, existe una profunda verdad en el hecho de que se refiera a sus propios cursos como *methodoi*[182]. El espíritu de Aristóteles corresponde por lo demás, desde este punto de vista, al espíritu de la Academia platónica, que antes que nada era una escuela de enseñanza, planteada en vistas a jugar eventuales papeles políticos, y un instituto de estudios desarrollados en un ambiente donde imperaba abiertamente el debate[183]. Pasando ahora a los escritos de Plotino, sabemos gracias a Porfirio que él mismo proponía el tema de los problemas a desarrollar en sus clases[184]. Respuestas a cuestiones concretas, en relación con una problemática muy determinada, los diferentes *logoi* de Plotino se adaptan a las necesidades

de sus discípulos, buscando producir en ellos cierto efecto psicagógico. No hay que pensar que se trata de los sucesivos capítulos de una extensa y sistemática exposición del pensamiento de Plotino. El método espiritual de Plotino puede encontrarse en todos y cada uno de ellos, aunque las incoherencias y contradicciones en ciertos detalles no faltan al compararse los contenidos doctrinales de los diferentes tratados[185]. Cuando se abordan los comentarios de Aristóteles o Platón redactados por los neoplatónicos uno tiene al principio la impresión de que su redacción obedece únicamente a preocupaciones doctrinales y exegéticas. Pero si se examinan en profundidad se observa que el método de exégesis y el contenido doctrinal de cada comentario están pensados en función del nivel espiritual de los oyentes a los cuales se dirigen. Es por eso por lo que existen grados de enseñanza filosófica, basados en el progreso espiritual. No les son leídos los mismos textos a los principiantes, a los que han realizado algunos progresos o a los más avanzados, y los conceptos que aparecen en los comentarios lo hacen, también, en función de las capacidades espirituales del oyente. El contenido doctrinal puede, por lo tanto, variar considerablemente de un comentario a otro, pese a haber sido redactados ambos por el mismo autor. Ello no significa que se hayan producido virajes doctrinales en el comentarista, sino que las necesidades de los discípulos eran diferentes[186]. Cuando se hace alguna exhortación a los principiantes –según el género literario de la parénesis–, a fin de provocar cierto efecto en el espíritu del interlocutor, puede recurrirse a argumentos de una escuela contraria; así, un estoico puede afirmar por ejemplo: «Por más que el placer proporcione felicidad al alma (tal como pretenden los epicúreos), es necesario purificarse de las pasiones»[187]. Marco Aurelio formulará por su parte una exhortación similar: «Si el mundo no fuera más que un simple agregado de átomos, tal como afirman los epicúreos, no habría de temerse la muerte»[188]. Por otra parte no conviene olvidar nunca que más de una demostración filosófica demuestra su evidencia no tanto por razones abstractas como por ser experiencia de un ejercicio espiritual. Ya antes vimos que éste era el caso de la demostración plotiniana de la inmortalidad del alma: «Gracias a la práctica de la virtud el alma

percibe su inmortalidad»[189]. Similar ejemplo puede encontrarse en el texto de un escritor cristiano. El *De Trinitate* de Agustín presenta una serie de imágenes psicológicas de la Trinidad sin llegar a conformar sistema coherente alguno, planteando por esta razón problemas a los comentaristas. Pero en realidad Agustín no pretende exponer una teoría sistemática sobre las analogías trinitarias. Lo que quiere es lograr que el alma experimente, por medio de un repliegue sobre sí misma, la circunstancia de estar creada a imagen de la Trinidad: «Estas trinidades se reproducen en nosotros y están en nosotros cuando recordamos, cuando reconocemos y cuando nos reclamamos de tales realidades»[190]. Finalmente, es en el triple acto del recuerdo de Dios, del conocimiento de Dios y del amor a Dios cuando el alma se reconoce como imagen de la Trinidad.

Los ejemplos anteriores nos permiten vislumbrar el cambio de visión que supone, para la interpretación y lectura de las obras filosóficas de la Antigüedad, considerar estas obras desde otro punto de vista, el de la práctica de los ejercicios espirituales. La filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica, sino como método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre. Los historiadores contemporáneos de la filosofía, en general, apenas si muestran algún interés por conocer este aspecto, por otra parte fundamental. Y eso sólo por el hecho de entender la filosofía según modelos heredados de la Edad Media y de la época moderna, que la consideran una disciplina de carácter exclusivamente teórico y abstracto. No estará de más recordar brevemente cómo surgió tal representación. Parece demostrado que es resultado de la asimilación de la *filosofía* por el cristianismo. Desde sus primeros siglos de existencia, el cristianismo no dejó de considerarse a sí mismo *filosofía*, en la medida en que hizo suya la práctica tradicional de los ejercicios espirituales. Esto puede observarse en especial en el caso de Clemente de Alejandría, de Orígenes, de Agustín, de la práctica monacal[191]. Pero con la escolástica surgida en la Edad Media, *teología* y *filosofía* se irían diferenciando claramente. La teología tomaría consciencia de su autonomía como ciencia superior, y la filosofía, despojada de esos ejercicios espirituales que en adelante pasarán a for-

mar parte de la mística y de la moral cristianas, quedaría reducida al rango de «sirvienta de la teología», dotándola de materiales conceptuales y, por tanto, quedando reducida a su carácter puramente teórico. Cuando en época moderna la filosofía volvió a conquistar su autonomía seguía conservando aquellos rasgos heredados de la concepción medieval, y en especial ese carácter esencialmente teórico, que evolucionaría incluso en el sentido de una sistematización cada vez más perfeccionada[192]. Sería gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo que la filosofía volvería a redescubrir de manera consciente una forma de vivir y percibir el mundo, una actitud concreta. Pero los historiadores contemporáneos del pensamiento antiguo, por su parte, siguen en general prisioneros de la antigua concepción, puramente teórica, de la filosofía, y las actuales tendencias estructuralistas no les predisponen a corregir esta representación: el ejercicio espiritual tiene carácter de acontecimiento e introduce el nivel de lo subjetivo, asuntos que casan mal con esos modelos interpretativos.

De este modo llegamos a la época contemporánea y a nuestro punto de partida, al texto de G. Friedmann citado al comienzo de esta exposición. A quienes se plantean, al igual que Friedmann, la cuestión de «cómo practicar ejercicios espirituales en el siglo XX» he querido recordarles la existencia de una tradición occidental en extremo rica y variada. No se trata, como resulta evidente, de una forma de meditación automática emprendida a partir de ciertos esquemas estereotipados: ¿acaso Sócrates y Platón no invitaban a sus discípulos a buscar por sí mismos las soluciones concretas que necesitaban? No pueden, pues, ignorarse estas experiencias milenarias. Entre otras, las del estoicismo y el epicureísmo parecen concordar con dos polos opuestos, aunque inseparables, de nuestra existencia interior, como son la tensión y la relajación, el deber y la serenidad, la consciencia moral y el simple goce por el hecho de existir[193]. Vauvenargues ha escrito: «Un libro distinto y original sería aquel que despertara el afecto por las antiguas verdades»[194]. En este sentido desearía haber sido «distinto y original» en mi intento de despertar el afecto por las antiguas verdades. Antiguas verdades... puesto que se trata de unas verdades cuyo sentido no lograron agotar las anteriores generaciones de hombres; no es que resulten difí-

ciles de comprender, sino por el contrario extraordinariamente sencillas[195], hasta adoptar incluso la apariencia de banalidad; pero precisamente, si lo que se quiere es comprender su sentido, hay que vivirlas, experimentarlas sin cesar: cada época debe reemprender esta tarea, aprender a leer y releer estas «antiguas verdades». Nos pasamos la vida «leyendo», es decir, elaborando exégesis e incluso exégesis de exégesis («Venid y escuchadme leer mis comentarios... haré la exégesis de Crisipo como nadie la ha hecho, rindiendo cuenta de su texto por entero. Incluso añadiré, si es preciso, los puntos de vista de Antipater y de Arquedemos. Por eso los jóvenes abandonan su patria y a sus padres, para hacerse explicar las palabras, esas minúsculas y exiguas palabras...»)[196], nos pasamos, pues, la vida «leyendo», pero en realidad no sabemos leer, es decir, detenernos, liberarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de sutilidad y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen. Se trata de un ejercicio espiritual, y uno de los más complejos. Como decía Goethe: «La gente no sabe cuánto tiempo y esfuerzo cuesta aprender a leer. He necesitado ochenta años para conseguirlo y todavía no sabría decir si lo he logrado»[197].

Ejercicios espirituales antiguos y «filosofía cristiana»

El enorme mérito de Paul Rabbow ha consistido en demostrar en su libro *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*[198] cómo el método de meditación, del modo en que se expone y practica en el célebre tratado de Ignacio de Loyola, *Exercitia spiritualia*, hunde sus raíces en los ejercicios espirituales de la filosofía antigua. Rabbow se ocupa en primer lugar de los diferentes procedimientos utilizados en los argumentos retóricos, que estaban destinados en la Antigüedad al convencimiento del oyente: podían adoptar forma, por ejemplo, de amplificación oratoria o de vívida descripción de las circunstancias[199]. Pero sobre todo ha analizado inmejorablemente las distintas clases de ejercicios espirituales practicados por estoicos y epicúreos, subrayando que son de la misma clase que encontramos en Ignacio de Loyola. En relación con ambos puntos el libro de Paul Rabbow ha abierto nuevas vías, por más que el propio autor no percibiera quizá todas las consecuencias de su descubrimiento. En primer lugar creo que ha vinculado en exceso el fenómeno de los ejercicios espirituales a eso que denomina orientación hacia el interior (*Innenwendung*)[200], que se produce en el siglo III a. C. en la mentalidad griega y que se manifiesta en el desarrollo de las escuelas estoica y epicúrea. En realidad este fenómeno es mucho más extenso. Aparece esbozado ya en los diálogos socrático-platónicos, prolongándose hasta el final de la Antigüedad. Y ello es así porque está ligado a la propia esencia de la filosofía antigua. Es la misma filosofía lo que los antiguos consideraban como un ejercicio espiritual.

Si Paul Rabbow muestra cierta tendencia a limitar el alcance de tal fenómeno a los períodos helenístico y romano es porque no contempla más que el aspecto ético, observándolo sólo en aquellas filosofías que, como el estoicismo y el epicureísmo, privilegian en apariencia la ética en sus enseñanzas. Paul Rabbow define en efecto los

ejercicios espirituales como ejercicios morales[201]: «Por ejercicio moral entendemos una tarea, un acto determinado destinado a influir sobre uno, realizado con intención consciente de conseguir cierto efecto; apunta más allá de sí mismo, en tanto que tiene carácter repetitivo o que está relacionado, junto a otros actos, con una metodología». Y en el cristianismo este ejercicio moral se convierte en ejercicio espiritual: «El ejercicio espiritual[202], del todo semejante en esencia y estructura al ejercicio moral, ha sido llevado a su más alto grado de perfección y rigor clásico por los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola, formando parte por entero de la esfera religiosa porque tiene como objetivo la fortificación, la salvaguarda, la renovación de la vida "en el Espíritu", la *vita spiritalis*». Es cierto que el ejercicio espiritual cristiano adquiere nuevos sentidos en virtud de la especificidad de la espiritualidad cristiana, inspirada al mismo tiempo por la muerte de Cristo y por el carácter trinitario de la Persona sagrada. Pero hablar de simple «ejercicio moral» para referirse a los ejercicios filosóficos de la Antigüedad equivale a menospreciar la importancia y significado de este fenómeno. Como dijimos anteriormente, tales ejercicios aspiran a realizar la transformación de la visión del mundo y la metamorfosis del ser. Cuentan por lo tanto con un valor no sólo moral, sino también existencial. No se trata en absoluto de un código de buena conducta, sino de una manera de ser en el sentido más fuerte de la expresión. La denominación de ejercicios espirituales resulta, pues, finalmente la más adecuada, porque subraya que se trata de ejercicios que comprometen la totalidad del espíritu[203].

Por lo demás, uno tiene la impresión al leer a Rabbow de que Ignacio de Loyola recuperó el método de los ejercicios espirituales gracias al renacimiento en el siglo XVI de los estudios de retórica antigua[204]. Pero lo cierto es que en la Antigüedad la retórica no constituía sino un medio entre otros puesto al servicio de unos ejercicios que eran propiamente filosóficos. Y por otra parte, desde los primeros siglos de la Iglesia, la espiritualidad cristiana recibió en cierta medida la herencia de la filosofía antigua y de sus prácticas espirituales, resultando de esta manera que Ignacio de Loyola encontrara en la propia tradición cristiana el método de sus *Exercitia*. Las si-

guientes páginas quisieran servir para demostrar, con ayuda de algunos textos seleccionados, cómo los ejercicios espirituales antiguos habían sobrevivido en toda una corriente del cristianismo antiguo, precisamente esa corriente que definía el mismo cristianismo como una filosofía.

Antes de comenzar este estudio, se requiere precisar el concepto de ejercicio espiritual. «Ejercicio» equivale en griego a *askesis* o a *melete.* Será necesario entonces recalcar y determinar perfectamente los límites de nuestra investigación. No nos referiremos a «ascesis» en el sentido moderno del término, tal como ha sido definido por ejemplo por K. Heussi: «abstinencia completa o restricción en el consumo de alimento, bebida, horas de sueño, vestido y propiedades, mostrando especial continencia en lo relativo al ámbito sexual»[205]. Resulta en efecto preciso distinguir con el mayor cuidado entre el uso cristiano, y por tanto moderno de la palabra «ascesis», y el uso del término *askesis* en la filosofía antigua. Según los filósofos de la Antigüedad, la palabra *askesis* sirve para referirse únicamente a esos ejercicios espirituales de los cuales hemos hablado[206], es decir, a una actividad interior del pensamiento y de la voluntad. Que al decir de algunos filósofos antiguos, como por ejemplo cínicos o neoplatónicos, existan ciertas prácticas alimentarias o sexuales similares a las de la ascesis cristiana es otra cuestión. Tales prácticas son diferentes a los ejercicios intelectuales de la filosofía. Y numerosos autores[207] han tratado de manera excelente este asunto, mostrando las similitudes y diferencias entre la ascesis (en sentido moderno del término) de la filosofía y la del cristianismo. Lo que pasaremos a examinar a continuación será más bien la recepción por el cristianismo de la *askesis* en el sentido filosófico de la expresión.

El problema principal, para comprender el fenómeno que nos ocupa, es que el cristianismo ha sido presentado por una parte de la tradición cristiana como *filosofía.*

Esta asimilación comenzó con los escritores cristianos del siglo II a los que se conoce como apologistas, y en especial Justino. Para oponer esa filosofía que en su opinión es el cristianismo a la griega, las denominaron o bien «nuestra filosofía» o bien «filosofía bárbara»[208]. Pero no consideran el cristianismo como una filosofía entre

otras, sino como *la única* filosofía. Cuanto de disperso y fragmentado hay en la filosofía griega es sintetizado y sistematizado en la filosofía cristiana. A su juicio los filósofos griegos sólo han poseído determinadas parcelas del Logos[209], pero los cristianos están en posesión del mismo Logos, encarnado en Jesucristo. Si filosofar supone vivir conforme a la ley de la Razón, los cristianos hacen filosofía puesto que viven conforme a la ley del Logos divino[210]. Este tema será retomado hasta la saciedad por Clemente de Alejandría. Éste liga estrechamente la filosofía y la *paideia*, la educación del género humano. Ya en la filosofía griega el Logos, divino Pedagogo, obraba para educar a la humanidad; y el propio cristianismo, revelación plena del Logos, es la verdadera filosofía[211] que «nos enseña a conducirnos a imagen y semejanza de Dios y a aceptar el plan divino (*oikonomia*) como principio rector de nuestra educación»[212]. Tal identificación entre cristianismo y verdadera filosofía inspirará numerosos aspectos de la enseñanza de Orígenes, y permanecerá viva a lo largo de la tradición origeniana, en especial entre los capadocios: en Basilio de Cesarea, en Gregorio de Nicea, en Gregorio de Nisa e, igualmente, en Juan Crisóstomo[213]. Ellos hablan de «nuestra filosofía», de la «filosofía completa» o de la «filosofía según Cristo». Cabe preguntarse quizás si semejante identificación resultaba legítima y si ésta no contribuyó poderosamente a la famosa «helenización» del cristianismo de la que a menudo se ha hablado. No quisiera abordar aquí esta cuestión tan compleja. Sólo diré que al presentar el cristianismo como una filosofía esta tradición resulta heredera, de manera ciertamente consciente, de cierta corriente que existía ya en la tradición judía, en especial en Filón de Alejandría[214]. El judaísmo es presentado por éste como una *patrios philosophia*, la filosofía tradicional del pueblo judío. La misma terminología puede encontrarse en Flavio Josefo[215].

Más tarde, cuando el monacato aparezca como la realización de la perfección cristiana, podrá igualmente ser presentado como una *filosofía*, a partir del siglo IV, por ejemplo, por Gregorio de Nicea[216], Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo[217], y en especial por Evagrio Póntico[218]. Volveremos a encontrar esta actitud en el siglo V, por ejemplo en Teodoro de Ciro[219]. También en este caso Filón de Ale-

jandría[220] había abierto el camino al conceder el nombre de «filósofos» a los terapeutas que, según señala, vivían en soledad dedicados a la meditación de la Ley y a la contemplación. Como ha demostrado Jean Leclercq[221], la Edad Media latina continuará, bajo la influencia de la tradición griega, dando el nombre de *filosofía* a la vida monacal. De esta forma un texto monacal cisterciense indica que los discípulos de Bernardo de Claraval fueron iniciados por él «en las disciplinas de la filosofía celestial»[222]. Juan de Salisbury afirma que los monjes «filosofan» con la mayor rectitud y autenticidad[223].

Nunca se insistirá demasiado en la importancia de este fenómeno de asimilación entre cristianismo y filosofía. Entendámonos. No se trata de negar la incomparable originalidad del cristianismo. Más adelante volveremos a este punto y en especial al carácter propiamente cristiano de esta «filosofía», así como al cuidado con que los cristianos la acercaron a la tradición bíblica y evangélica. Por otra parte, no se trata más que de una corriente limitada desde un punto de vista histórico, relacionada en mayor o menor medida con la tradición apologética y con Orígenes. Pero lo cierto es que tal corriente existió, que tendría una importancia considerable y que tuvo como consecuencia la introducción en el cristianismo de los ejercicios espirituales propios de la filosofía. Junto a estos ejercicios se introdujo al mismo tiempo en el cristianismo cierto estilo de vida, cierta actitud espiritual, cierta tonalidad espiritual de la que carecía originalmente. El hecho resulta de lo más significativo: demuestra que si bien el cristianismo podía ser considerado una filosofía es precisamente porque la filosofía era ya antes que nada y por sí misma una manera de ser, un estilo de vida. Tal como destaca Jean Leclercq[224]: «En la Edad Media monástica, así como en la Antigüedad, la palabra *filosofía* designa no una teoría o método de conocimiento, sino una forma vívida de sabiduría, una manera de vivir en concordancia con la razón».

Ya dijimos antes[225] que la actitud fundamental del filósofo estoico o platónico era la *prosoche*, la atención para consigo mismo, la vigilancia a cada instante. El hombre «despierto» es perfectamente consciente de continuo no sólo de lo que hace, sino de lo que es, es decir, de su lugar en el cosmos y de su relación con Dios. Esta cons-

ciencia de sí es antes que nada una consciencia moral que pretende en todo momento llevar a cabo una purificación y una rectificación de la actitud: en todo momento vela por rechazar cualquier motivación que no sea la voluntad de hacer el bien. Pero esta consciencia de sí no es sólo consciencia moral, sino al mismo tiempo consciencia cósmica: el hombre «atento» vive sin cesar en presencia de Dios y en el «recuerdo de Dios», entregado gozosamente a la voluntad de la Razón universal y contemplando todo cuanto existe con los ojos mismos de Dios.

Tal es la actitud filosófica por excelencia. Tal es también la actitud del filósofo cristiano. Aparece ya en Clemente de Alejandría en una frase que anuncia el espíritu que más tarde gobernará el monaquismo de inspiración filosófica: «Es necesario que la ley divina inspire temor a fin de que el filósofo adquiera y conserve la tranquilidad de espíritu (*amerimnia*), gracias a la prudencia (*eulabeia*) y a la atención para consigo mismo (*prosoche*), permaneciendo siempre exento de tentación o falta»[226]. Esta ley divina, a juicio de Clemente, es a la vez la Razón universal de los filósofos y el Verbo divino de los cristianos; inspira temor, no en el sentido de una pasión, condenada como tal por los estoicos, sino en el de cierta circunspección en el pensamiento y en la acción. Esta atención para consigo mismo aporta la *amerimnia*, la tranquilidad de espíritu, uno de los objetivos buscados por el monacato.

Tal atención para consigo mismo es el tema de un muy significativo sermón de Basilio de Cesarea[227]. Basándose en la versión griega de cierto pasaje del Deuteronomio[228], «Guárdate de que se alce en tu corazón ningún bajo pensamiento», Basilio desarrolla toda una teoría de la *prosoche*, poderosamente influida por las tradiciones estoica y platónica. Habremos de volver más adelante sobre esta cuestión. De momento debemos limitarnos a constatar que si Basilio lo comenta es porque la frase del Deuteronomio evoca para él cierto tecnicismo propio de la filosofía antigua. Esta atención para consigo mismo consiste a su juicio en despertar en nosotros los principios racionales de pensamientos y acción que Dios ha dispuesto en nuestra alma[229], en velar por nosotros mismos, es decir, por nuestro espíritu y nuestra alma, y no por lo que es de nosotros, es decir,

nuestro cuerpo, o eso que se encuentra alrededor nuestro, es decir, que poseemos[230]. Consiste también en prestar atención a la belleza de nuestra alma, en el continuo examen de nuestra consciencia y en el conocimiento de nosotros mismos[231]. De este modo podremos enderezar los juicios que tenemos sobre nosotros mismos: si nos creemos ricos y nobles, deberemos recordar que estamos hechos de barro y preguntarnos dónde están ahora los hombres célebres que nos precedieron. Si por el contrario somos pobres y despreciados habremos de tomar consciencia de las riquezas y maravillas que nos ofrece el cosmos: nuestro cuerpo, la tierra, el cielo, los astros, y pensaremos en nuestra vocación divina[232]. Puede reconocerse con facilidad el carácter filosófico de estos asuntos.

Esta *prosoche*, esta atención[233] para consigo mismo, actitud fundamental del filósofo, pasaría a convertirse en la actitud fundamental del monje. De este modo cuando Atanasio, en su *Vida de Antonio*[234] escrita en el año 357, nos explica la conversión del santo a la vida monacal se contenta con decir que se dispuso a «prestar atención a sí mismo». Y Antonio, cuando está agonizando, dice a sus discípulos: «Vivid como si fuerais a morir cada día, prestándoos atención a vosotros mismos y recordando mis exhortaciones»[235]. En el siglo VI, Doroteo de Gaza destaca: «Somos tan olvidadizos que no sabemos por qué nos hemos apartado del mundo [...]. Es porque no estábamos haciendo ningún progreso [...]. De ahí viene que no tengamos *prosoche* en nuestros corazones»[236].

Esta atención, esta vigilancia, como anteriormente pudimos observar[237], implican una continua concentración en relación con el presente, que debe conquistarse como si a la vez fuera el primero y el último. La tarea debe ser recomenzada sin cesar. Antonio, tal como nos explica Atanasio, no intentaba acordarse del tiempo que había pasado ya ejercitándose, sino que cada día reemprendía la tarea, como si se tratara de un nuevo comienzo[238]. Por lo tanto es necesario vivir el momento presente como si fuera el primero, pero también el último. Hemos podido ver a Antonio decir a sus monjes en el momento de morir: «Vivid como si fuerais a morir cada día»[239]. Y Atanasio continúa recordándonos más palabras suyas: «Si vivimos como si fuéramos a morir cada día, dejaremos de pecar». Es preci-

so despertarse recordando que quizá uno no llegue a la tarde, y dormirse pensando que tal vez uno no vuelva a despertar[240]. Como dijera Epícteto: «Ponte cada día la muerte ante la vista y nunca más serás asaltado por un pensamiento bajo ni deseo excesivo»[241]. Y Marco Aurelio: «Es preciso actuar, hablar y pensar siempre como alguien que en cualquier momento puede abandonar la existencia»[242]. Doroteo de Gaza liga también estrechamente la *prosoche* y la inminencia de la muerte: «Prestémonos pues atención a nosotros mismos, hermanos, permanezcamos atentos mientras estemos a tiempo... Desde el comienzo de nuestra conversación hemos gastado dos o tres horas aproximándonos más a la muerte, pero seguimos temerariamente perdiendo el tiempo»[243]. O también: «Prestémonos atención a nosotros mismos, hermanos, permanezcamos atentos. ¿Quién nos devolverá el tiempo presente, si lo perdemos?»[244].

Esta atención hacia el momento presente supone a la vez dominio del pensamiento, aceptación de la voluntad divina y purificación de las intenciones en las relaciones con los demás. Es conocida la *Meditación* de Marco Aurelio que resume de modo excelente esta constante atención hacia el presente: «Por doquier y a cada instante depende de ti, de aceptar piadosamente la *presente* conjunción de acontecimientos, de conducirte rectamente con los hombres que están *presentes* contigo, de aplicar a la *presente* representación (*phantasia*) las reglas de discernimiento (*emphilotechnein*), a fin de que nada interfiera en una representación verdadera»[245]. Esta constante vigilancia volcada a los pensamientos y a las intenciones vuelve a encontrarse en la espiritualidad monacal. En este caso se tratará de la «vigilancia del corazón»[246], de la *nepsis*[247] o vigilancia. No se trata aquí sólo de un ejercicio de consciencia moral: la *prosoche* devuelve al hombre a su ser auténtico, es decir, a su relación con Dios. Equivale así a un ejercicio continuo de presencia divina. Porfirio, el discípulo de Plotino, ha dejado escrito por ejemplo: «¡En toda acción, en toda obra, en toda palabra, que Dios esté presente como testimonio y guardián!»[248]. Éste era uno de los temas fundamentales de la *prosoche* filosófica: la presencia de Dios y de uno mismo. «Que no haya alegría ni reposo más que en una sola cosa: progresar desde una acción realizada en provecho de otro a otra acción realizada en

provecho de otro, acompañada del recuerdo de Dios»[249]. Esta *Meditación* de Marco Aurelio se relaciona con el tema del ejercicio de la presencia de Dios, dándonos a conocer al mismo tiempo cierta expresión que más adelante jugará un papel muy importante en la espiritualidad monacal. Este «recuerdo de Dios» supone una constante referencia a Dios a cada instante de la existencia. Basilio de Cesarea lo relaciona explícitamente con la vigilancia del corazón: «Hay que vigilar, con la mayor atención, nuestros corazones, para que no dejen escapar jamás la idea de Dios»[250]. Diadoco de Foticea se refiere muy a menudo al mismo tema. Resulta para él equivalente a la *prosoche*: «Sólo están en disposición de conocer sus faltas aquellos cuyo intelecto está ocupado constantemente en la rememoración de Dios»[251]. «Desde entonces (es decir, después de la caída), el intelecto humano no puede sino a duras penas acordarse de Dios y de sus mandamientos»[252]. Es preciso «sellar todas las puertas del intelecto con el recuerdo de Dios»[253]. «Lo propio de un hombre amigo de la virtud es consumir sin cesar recurriendo al recuerdo de Dios lo que de terrenal hay en su corazón para poco a poco desterrar el mal mediante el fuego del recuerdo del bien y de que el alma recupere su resplandor natural incrementándolo con más brillo»[254].

Evidentemente, este recuerdo de Dios resulta de algún modo muy similar a la *prosoche*, la forma más extrema de estar presente tanto en Dios como en uno mismo. Pero la atención hacia uno mismo no puede conformarse con la simple intención. Ya hemos visto cómo Diadoco de Foticea hablaba del «recuerdo de Dios y de sus mandamientos». También en la filosofía antigua la *prosoche* suponía una meditación y una memorización de la regla vital (*kanon*), de los principios que deberían ser aplicados a cada circunstancia concreta, a cada instante de la vida. Era necesario tener de continuo «a mano» los principios vitales, los «dogmas» fundamentales.

Eso mismo lo encontraremos también en la tradición monástica. Lo que para el caso sustituye a los «dogmas» filosóficos son los «mandamientos» como regla de vida evangélica, es decir, las palabras en que Cristo expone los principios de la vida cristiana. Pero junto a los mandamientos evangélicos, la regla vital puede inspirarse en las palabras de los «ancianos», es decir, de los primeros monjes. Antonio,

en el trance de morir, recomienda a sus discípulos que recuerden sus exhortaciones[255]. «Es necesario también interrogarnos sobre las vidas de los monjes que nos han precedido en el camino del bien y regularnos por ellas», declara Evagrio Póntico[256]. Los mandamientos evangélicos y las palabras de los ancianos se presentan en forma de breves sentencias que, como en la tradición filosófica, pueden memorizarse y meditarse con facilidad. Es a estas necesidades de la memoria y de la meditación a lo que responden las numerosas recopilaciones de apotegmas y de *kephalaia* que pueden encontrarse en la literatura monástica. Los apotegmas[257] consisten en las célebres palabras de los ancianos, de los Padres del desierto, pronunciadas en determinadas circunstancias. Este género literario existía también en la tradición filosófica: se encuentran abundantes ejemplos en la obra de Diógenes Laercio. En cuanto a los *kephalaia*[258], se trata de colecciones de sentencias relativamente cortas, agrupadas en su mayor parte en «centurias». Es también un ilustre género literario dentro de la literatura filosófica tradicional: a él pertenecen por ejemplo las *Meditaciones* de Marco Aurelio o las *Sentencias* de Porfirio. Estos géneros literarios responden a las necesidades de la meditación.

Al igual que la meditación filosófica, la meditación cristiana podrá por su parte desarrollarse plenamente recurriendo a los recursos de la retórica, de la amplificación oratoria, movilizando todos los resortes de la imaginación. Tal es el caso por ejemplo de Evagrio Póntico cuando invita a su discípulo a imaginarse su propia muerte, la descomposición de su cuerpo, el terror y sufrimiento del alma en el infierno, el fuego eterno y, por contra, «la felicidad de los justos»[259].

En cualquier caso, la meditación debe realizarse constantemente. Doroteo de Gaza insiste poderosamente en este punto: «Meditad pues sin pausa en estos consejos de vuestros corazones, hermanos. Estudiad las palabras de los santos ancianos»[260]. «Si conservamos en nuestra memoria, hermanos, los dichos de los santos ancianos y meditamos en ellos sin cesar nos será más difícil caer en el pecado»[261]. «Si quieres disponer de estas palabras en el momento oportuno no dejes de meditarlas constantemente»[262]. Existe en la vida espiritual una especie de conspiración entre las palabras normativas, meditadas y memorizadas, y los acontecimientos que suponen la ocasión

de ponerlas en práctica. Doroteo de Gaza promete a sus monjes que si meditan sin pausa en «las palabras de los santos ancianos» podrán «sacar provecho de todos los acontecimientos»[263]. Sin duda quiere decir que cabe reconocer la voluntad de Dios en todos los acontecimientos, gracias a las palabras de los Padres que fueron inspiradas, por su parte, por la voluntad de Dios.

La atención a uno mismo y la vigilancia implican como es natural la práctica del examen de consciencia. Ya hemos observado en Basilio de Cesarea[264] esta estrecha relación entre *prosoche* y examen de consciencia. La práctica del examen de consciencia surge por vez primera, al parecer, en la tradición cristiana al comentar Orígenes[265] el siguiente pasaje del *Cantar de los cantares*: «Si tú no te conoces, oh la más hermosa de las mujeres...». El alma, dice Orígenes, debe orientar el examen hacia sus sentimientos y acciones. ¿Propende al bien? ¿Busca las diversas virtudes? ¿Hace algún progreso? ¿Ha conseguido reprimir por completo las pasiones, la cólera o la tristeza, el temor, el ansia de gloria? ¿En qué consiste su manera de dar y recibir, de juzgar la verdad? Esta serie de cuestiones, en las que no aparece ningún rasgo específicamente cristiano, están situadas de hecho, en realidad, en la tradición filosófica del examen de consciencia tal como fuera recomendado por pitagóricos, epicúreos y estoicos, en especial por Séneca y Epícteto, pero también por filósofos como Plutarco y Galeno[266]. Esta misma práctica es recomendada por Juan Crisóstomo[267], y sobre todo por Doroteo de Gaza: «Además de nuestro examen cotidiano debemos examinarnos cada año, cada mes, cada semana, y preguntarnos: "¿Adónde me ha conducido esa pasión que me ha atormentado toda la semana?". Y lo mismo cada año: "¿He sido vencido por tal pasión este año, tal como puedo ahora observar?". Los Padres han señalado lo útil que resulta el purificarse uno a sí mismo de manera periódica examinándose cada tarde sobre el modo en que se ha pasado la jornada y cada mañana sobre cómo se ha pasado la noche [...]. Pero en realidad, quienes cometemos numerosas faltas necesitamos, al ser tan olvidadizos, examinarnos también cada seis horas a fin de saber cómo las hemos pasado y cómo hemos pecado"»[268]. En la *Vida de Antonio* de Atanasio puede encontrarse un detalle revelador. Según su biógrafo, Anto-

nio recomendaba a sus discípulos anotar por escrito todas las actividades y movimientos de nuestra alma. Resulta verosímil que la práctica del examen de consciencia escrito existiera ya en la tradición filosófica[269]. Era útil, cuando no necesaria, para proporcionar mayor precisión a la observación. Pero según Antonio se trata en este caso, de algún modo, de aprovechar el poder terapéutico de la escritura. Así aconseja: «Que cada uno anote por escrito las actividades y movimientos de su alma, como si fuera a darlos a conocer a los demás»[270]. En efecto, prosigue, no nos atreveríamos ciertamente a cometer pecados en público, delante de los demás: «Que la escritura adopte pues el papel de los ojos de los demás». El hecho de escribir da la impresión, a juicio de Antonio, de encontrarse en público, de ofrecerse como espectáculo. Este valor terapéutico de la escritura parece surgir igualmente en ese texto en que Doroteo de Gaza explica que siente «alivio y provecho»[271] por el mero hecho de haberle escrito a su director espiritual. Otra anotación psicológica interesante: Platón y Zenón habían observado que por sus características los sueños permiten juzgar el estado espiritual del alma[272]. Puede encontrarse esta observación en Evagrio Póntico[273] y Diadoco de Foticea[274].

La *prosoche* supone por último el dominio de uno mismo, es decir, el triunfo de la razón sobre las pasiones, puesto que son las pasiones las que provocan la distracción, la dispersión y la disipación del alma. La literatura monacal insiste por doquier sobre los perjuicios de unas pasiones a menudo personificadas en formas demoníacas. Los ejercicios monacales relativos al autodominio conservan en ocasiones trazos filosóficos antiguos. Así podemos ver a Doroteo de Gaza recomendando a sus discípulos, como Epícteto, practicar primero con cosas sencillas a fin de crear cierto hábito[275], o también aconsejando disminuir poco a poco el número de faltas para conseguir dominar alguna pasión[276]. De este modo puede verse también a Evagrio[277] proponiendo combatir una pasión mediante la pasión opuesta, como por ejemplo el fornicar mediante el cultivo de la buena reputación, a la espera de que llegue el momento en que se pueda luchar directamente contra la pasión recurriendo a la virtud que le es opuesta. Éste era ya el método que proponía Cicerón en sus *Tusculanas*[278].

Ya hemos explicado que esta recepción de los ejercicios espirituales por el cristianismo había introducido cierta actitud espiritual, cierto estilo de vida que no aparecía originalmente. Está en principio el concepto mismo de ejercicio. Hay en el hecho de repetir los actos, de practicar determinado *training* a fin de modificarse y transformarse uno mismo, cierta reflexión, cierto distanciamiento, muy diferente de la característica espontaneidad evangélica. Esta atención hacia uno mismo que es la esencia de la *prosoche* genera una verdadera técnica de introspección, una extraordinaria finura de análisis en el examen de consciencia y en el discernimiento espiritual. Por último y en especial el ideal buscado, esos fines que se propone la vida espiritual, se tiñen con un intenso colorido estoico y platónico, es decir, neoplatónico, al haber quedado la moral estoica integrada en el neoplatonismo a finales de la Antigüedad.

La perfección espiritual aparece descrita por ejemplo de forma que recuerda a los estoicos como una transformación de una voluntad que se identifica con la Voluntad divina. Así puede leerse en Doroteo de Gaza: «Aquel que no tiene voluntad propia hace siempre lo que quiere. Desde el momento en que no tiene voluntad propia todo lo que se le presenta le satisface, haciendo constantemente su voluntad, pues no quiere que las cosas sean como desea, sino que quiere que sean tal como son»[279]. Los modernos editores de Doroteo de Gaza comparan este pasaje con un texto del *Manual* de Epícteto: «No pretendas que los acontecimientos sean como quieres, sino que intenta que los acontecimientos sean como son y vivirás en la serenidad»[280].

La perfección espiritual se nos muestra también como *apatheia*, como ausencia total de pasiones, una concepción estoica retomada a su vez por el neoplatonismo. Según Doroteo de Gaza viene a ser precisamente el resultado de la supresión de la voluntad propia: «Gracias a la desaparición de la voluntad se consigue el desapego (*aprospatheia*), y gracias al desapego se consigue, Dios mediante, la *apatheia*»[281]. Observemos de paso que, en este contexto, los medios aconsejados por Doroteo de Gaza para suprimir la voluntad resultan ser de hecho idénticos a aquellos ejercicios para el dominio de uno mismo propios de la tradición filosófica: Plutarco, por ejemplo,

aconseja para remediar la curiosidad no leer los epitafios de las tumbas, no espiar a los vecinos, no detenerse a mirar los espectáculos callejeros[282]. Del mismo modo Doroteo aconseja no mirar hacia donde uno quisiera, no preguntarle al cocinero lo que está preparando y no unirse a una conversación[283]. Es a esto a lo que Doroteo denomina supresión de la voluntad. Pero es sobre todo en Evagrio donde puede percibirse claramente hasta qué punto la *apatheia* cristiana está estrechamente relacionada con conceptos filosóficos. En el *Praktikos* de Evagrio podemos leer la definición siguiente: «El reino de los cielos es la *apatheia* acompañada del verdadero conocimiento de los seres»[284]. Pero cuando se intenta comentar tal fórmula se comprueba la distancia que separan estas especulaciones del espíritu evangélico. Es sabido que el mensaje evangélico consistía en el anuncio de un acontecimiento escatológico llamado «reino de los cielos» o «reino de Dios». Evagrio comienza diferenciando ambas expresiones e interpretándolas en un sentido muy particular. Desarrollando la tradición originiana[285], considera que ambas expresiones se refieren a dos estados interiores del alma, o dicho con mayor precisión, a dos etapas dentro del progreso espiritual: «El reino de los cielos supone la impasibilidad del alma acompañada del conocimiento verdadero de los seres». «El reino de Dios supone el conocimiento de la Santa Trinidad, coextensiva a la sustancia del intelecto y sobrepasando su incorruptibilidad»[286]. Son diferenciados aquí dos niveles de conocimiento: el conocimiento de los seres y el conocimiento de Dios. Se advierte entonces que esta diferenciación corresponde exactamente a la división de las partes de la filosofía bien conocida por Orígenes, pero atestiguada también por el platonismo al menos desde Plutarco[287]. Esta división distingue tres etapas, tres niveles dentro del progreso espiritual correspondientes a tres partes de la filosofía. Tales partes son respectivamente la ética, o «práctica», como dice Evagrio, la física y la teología. La ética corresponde a un primer nivel de purificación, la física al desapego definitivo de lo sensible y a la contemplación del orden de las cosas; la teología corresponde por último a la contemplación del principio de todas las cosas. Según el esquema de Evagrio, la ética equivale a la *praktike*, la física al «reino de los cielos» que comporta «el

conocimiento verdadero de los seres» y la teología a ese «reino de Dios» que es el conocimiento de la Trinidad. Pero según la sistemática neoplatónica tales grados corresponden también a grados de virtud. Según Porfirio[288], el alma comienza, gracias a las virtudes políticas, a dominar sus pasiones por medio de la *metriopatheia*, pues se eleva al nivel de las virtudes catárticas; éstas comienzan a desprender el alma del cuerpo, pero todavía no de un modo absoluto: se produce un principio de *apatheia*. Sólo en el nivel de las virtudes teoréticas el alma puede alcanzar una plena *apatheia* y la perfecta separación del cuerpo. Precisamente es en este nivel en el que el alma puede contemplar los seres del Intelecto divino[289]. Este nivel, en el que se produce *apatheia* y contemplación de los seres, corresponde al «reino de los cielos» de Evagrio. En este nivel, según dice Evagrio, el alma contempla las múltiples naturalezas (de ahí la palabra «física»), las naturalezas (*physeis*) inteligibles, y los seres sensibles en sus *logoi*[290]. La etapa posterior, que es sobre todo de orden noético, supone por tanto la contemplación de Dios mismo. Evagrio puede resumir de este modo su pensamiento explicando: «El cristianismo es la doctrina de Cristo, nuestro Salvador, que se compone de la práctica, de la física y de la teología»[291].

Independientemente de esta construcción teórica, la *apatheia* juega un papel fundamental en la espiritualidad monacal. El valor que reviste está estrechamente ligado al de la paz del alma, de la ausencia de preocupaciones, de la *amerimnia*[292] o de la *tranquillitas*[293]. Doroteo de Gaza[294] no duda en declarar que la paz del alma resulta tan importante que es preciso renunciar, si ello fuera necesario, a lo que se ha emprendido con tal de no perderla. Esta paz del alma, esta *tranquillitas animi*, venía a ser el valor central de la tradición filosófica[295].

Ya hemos visto que, según Porfirio, la *apatheia* era resultado del desapego del alma con respecto al cuerpo. Nos encontramos frente al ejercicio filosófico por excelencia. Platón había dicho: «Aquellos que, en el sentido exacto de la expresión, se dedican a la filosofía se ejercitan para la muerte»[296]. En el siglo VII volvemos a encontrar el eco de estas palabras en Máximo el Confesor: «Conforme a la filosofía del Salvador, convirtamos nuestra existencia en ejercitación de

la muerte»[297]. Pero él mismo no es sino el heredero de una rica tradición que ha identificado constantemente filosofía cristiana y ejercitación en la muerte. Puede encontrarse ya en Clemente de Alejandría[298], quien entiende tal ejercicio en un sentido de hecho platónico: es preciso separar espiritualmente el alma del cuerpo. El conocimiento perfecto, la gnosis, supone hasta cierto punto una muerte que separa al alma del cuerpo, prometiéndole una vida consagrada por entero al bien y permitiéndole aplicarse a la contemplación de realidades verdaderas con un espíritu purificado. El mismo tema reaparece en Gregorio de Nicea: «Vivir, convirtiendo esta vida, tal como dice Platón, en una ejercitación de la muerte y separando, en la mayor medida posible y utilizando sus palabras, el alma del cuerpo»[299]. En esto consiste la «práctica de la filosofía». En cuanto a Evagrio[300], se expresa en términos muy cercanos a Porfirio: «Separar el cuerpo del alma sólo está al alcance de aquel que los ha unido; pero separar el alma del cuerpo está al alcance de aquel que desea la virtud. Nuestros Padres, en efecto, hablan de anacoresis (es decir, de vida monacal), ejercitación en la muerte y en la separación del cuerpo». También en este caso puede observarse que el concepto platónico de la separación del cuerpo, que resultará igualmente tan seductor para el joven Agustín, supone un elemento añadido al cristianismo pero que no le es esencial, dirigiendo su espiritualidad en un sentido de lo más particular.

Hasta ahora hemos podido constatar la continuidad de ciertos ejercicios espirituales filosóficos en el cristianismo y en el monacato, intentando a la vez dar a entender el tono particular que había introducido esta recepción en el cristianismo. Pero no cabe exagerar el alcance de tal fenómeno. Primeramente, como hemos señalado, porque sólo se manifiesta en un entorno bastante reducido, el de los escritores cristianos que han recibido una educación filosófica. Pero incluso en ellos, la síntesis final es en esencia cristiana. En primer lugar, y lo menos importante, hay que considerar que tales escritores intentan en mayor medida cristianizar estas aportaciones. Les parece reconocer en determinados textos escriturarios aquellos ejercicios espirituales que conocieron gracias a la filosofía. De este

modo, como vimos antes, Basilio de Cesarea relacionaba el concepto de *prosoche* con cierto pasaje del Deuteronimio[301]. Esta *prosoche* se transforma entonces en la «vigilancia del corazón» en la *Vida de Antonio* de Atanasio y en el conjunto de la literatura monacal, por la influencia de un pasaje de Proverbios, IV, 23: «Vigila tu corazón con toda cautela»[302]. El examen de consciencia es a menudo justificado por la Epístola primera a los Corintios (13, 5): «Examinaos a vosotros mismos»[303]; la meditación sobre la muerte es aconsejada apelando a Corintios I, 15, 31: «Cada día estoy en trance de muerte»[304]. Con todo, sería un error pensar que estas referencias bastan para cristianizar tales ejercicios. En realidad, si los escritores cristianos prestaron atención a esos textos bíblicos es precisamente porque, por su parte, conocían a la perfección los ejercicios espirituales de la *prosoche*, de la meditación de la muerte y del examen de consciencia. Por sí solos los textos escriturarios no habrían podido procurarles algún método para practicar estos ejercicios. Y a menudo tales textos de las sagradas escrituras no estaban sino muy lejanamente relacionados con el ejercicio espiritual en cuestión.

Resulta más interesante observar el espíritu general en el cual fueron practicados los ejercicios espirituales cristianos y monacales. Estos ejercicios cuentan siempre con el apoyo de la gracia divina, haciendo de la humildad la principal virtud. Así, dice Doroteo de Gaza: «Cuanto más cerca está uno de Dios, más pecador se ve»[305]. Esta humildad conduce a considerar inferiores a los demás, a mantener una extremada prudencia en la conducta y el lenguaje, a adoptar ciertas actitudes corporales significativas, como por ejemplo la postración ante los demás monjes. Más virtudes, igualmente fundamentales: la penitencia y la obediencia. La primera está inspirada por el temor y el amor a Dios, pudiendo manifestarse en forma de mortificaciones extremadamente rigurosas. La representación de la muerte no tiene como única finalidad tomar consciencia de la urgente necesidad de conversión, sino generar el temor de Dios, estando vinculada a la meditación sobre el juicio final, y por lo tanto a la virtud de la penitencia. Lo mismo sucede en el caso del examen de consciencia. La obediencia supone renunciar a la voluntad propia, por medio de la sumisión absoluta a las órdenes de los superio-

res. Viene a transformar por completo la práctica filosófica de la dirección espiritual. En *Vida de Dositeo*[306] se comprueba hasta qué punto tal obediencia puede llegar. El director espiritual decide absolutamente la forma de vivir o la alimentación adecuadas para su discípulo. Por último, las dimensiones trascendentales del amor a Dios y a Cristo alcanzan a transfigurar todas estas virtudes. El ejercicio de la muerte, separación del alma y el cuerpo, supone también la participación en la muerte de Cristo. La renuncia a la voluntad va de suyo con el amor divino.

En general, puede decirse que el monacato, tanto en Egipto como en Siria[307], surgió y se desarrolló en el ámbito cristiano de manera espontánea. Sin la intervención de ningún modelo filosófico. Los primeros monjes no eran individuos cultivados, pues los cristianos querían alcanzar la perfección cristiana mediante la práctica heroica de los consejos evangélicos y la imitación de la vida de Cristo. De esta forma extraerían del Antiguo y el Nuevo Testamento sus prácticas de perfección. Pero bajo la influencia alejandrina, de la más lejana de Filón y de las más cercanas de Clemente y Orígenes, magníficamente orquestada por los capadocios, ciertas prácticas espirituales filosóficas fueron introducidas en la espiritualidad cristiana y monacal, describiéndose, definiéndose y, en parte, practicándose el ideal cristiano a partir de los modelos y el vocabulario de la tradición filosófica griega. Esta corriente se impondría por sus cualidades literarias y filosóficas. Es ésta la que transmitiría a la espiritualidad cristiana de la Edad Media y de los tiempos modernos la herencia de los ejercicios espirituales antiguos.

Sócrates

La figura de Sócrates

A fin de ocuparme del tema propuesto este año, «Porvenir y devenir de las normas», he centrado mis investigaciones y reflexiones en la figura del sabio dentro de la tradición occidental. Y es que el pensamiento griego, desde sus inicios, entiende la figura del sabio como una encarnación concreta de la norma, tal como observa Aristóteles en un pasaje de su *Protreptica*: «¿Qué medida, qué norma más exacta poseemos en lo referente al Bien más que el sabio?»[308]. Estas investigaciones y reflexiones en torno al sabio entendido como norma fueron desarrollándose, progresivamente y por numerosas razones, a partir del personaje irrepetible que fue Sócrates. En primer lugar creo que su figura ha ejercido sobre el conjunto de la tradición occidental una influencia universal, de una inmensa importancia. En segundo lugar, y lo que todavía es más relevante, la figura de Sócrates, tal como Platón la trazara, presentaba a mi juicio la gran ventaja de constituirse en mediadora entre el ideal trascendente de la Sabiduría y la realidad humana concreta. Paradójicamente, y con ironía del todo socrática, Sócrates no es exactamente un sabio sino un «filósofo», es decir, un amante de la sabiduría, de la norma ideal y trascendental.

Hablar de Sócrates implica evidentemente exponerse a todo tipo de dificultades de orden histórico. Los testimonios sobre Sócrates de que disponemos, como los de Platón o Jenofonte, han transformado, idealizado, deformado al Sócrates histórico[309]. No pretendo aquí recuperar o reconstruir este Sócrates histórico. Lo que ahora me propongo exponer es la figura de Sócrates y su influencia en nuestra tradición occidental, centrándome sobre todo –puesto que se trata de un fenómeno casi inabarcable– en el personaje socrático tal como aparece en el *Banquete* de Platón y tal como es percibida por esos dos grandes socráticos que son Kierkegaard[310] y Nietzsche[311].

1. Sileno

Sócrates, como acabo de señalar, se nos aparece como mediador entre la norma ideal y la realidad humana. La idea de mediación, de intermediario, evoca al mismo tiempo las de justo medio y equilibrio. Uno espera ver surgir una figura armoniosa, amalgama de sutiles matices, de rasgos divinos y humanos. Nada de eso. La figura de Sócrates resulta desconcertante, ambigua, inquietante. La primera sorpresa que nos reserva es esa fealdad física de la que tan bien nos informan los testimonios de Platón, Jenofonte y Aristófanes[312]. Así, escribe Nietzsche: «Resulta significativo que Sócrates fuera el primer griego ilustre y feo»[313]. «Todo en él parece excesivo, histriónico, caricaturesco [...]»[314]. Y Nietzsche trae a colación «sus ojos de crustáceo, sus labios leporinos, su barriga»[315]. Disfruta explicando que el fisonomista Zopiro le dijo a Sócrates que era un verdadero monstruo y que reunía los peores vicios y apetitos, a lo cual Sócrates se habría contentado con responder: «Qué bien me conoces»[316]. El Sócrates del *Banquete* de Platón se parece a un sileno[317], lo que puede conducir a semejantes suposiciones. Silenos y sátiros eran la representación popular de los demonios híbridos, medio animales medio humanos, que formaban el cortejo de Dioniso. Desvergonzados, grotescos y lascivos, constituían el coro de los dramas satíricos, género literario del cual el *Cíclope* de Eurípides constituye un raro testimonio. Los silenos representaban, pues, el ser puramente natural, la negación de la cultura y de la civilización, el histrionismo grotesco, el instintivo libertinaje[318]. Kierkegaard dirá: «Sócrates era un monstruo»[319].

Es cierto que esta figura de sileno no es sino mera apariencia, tal como da a entender Platón, una apariencia que oculta otra cosa. En el famoso elogio de Sócrates, al final del *Banquete*[320], Alcibíades compara a Sócrates con esos silenos que, en los comercios de los escultores, sirven de cofre para guardar las figurillas de los dioses. De este modo el aspecto exterior de Sócrates, esa apariencia casi monstruosa, fea, bufonesca e impúdica no sería más que pura fachada y máscara.

Ello nos enfrenta a una nueva paradoja: la fealdad es una forma

de disimulo. Tal como indica Nietzsche: «Todo en él era disimulo, marrullería, ocultación»[321]. De esta forma Sócrates se esconde y, a la vez, sirve de máscara a otros.

Sócrates se esconde a sí mismo: se trata de la famosa ironía socrática, cuyo significado tenemos todavía que desentrañar. Sócrates finge ignorancia y desvergüenza; dice Alcibíades: «Se pasa el tiempo ironizando y en niñerías con la gente»[322]. «Las palabras, las frases que conforman el desarrollo exterior de sus discursos se parecen a la piel de un insolente sátiro»[323]. Sus aventuras amorosas, su aire de ignorante, «son éstos los envoltorios de los que se rodea, como el sileno esculpido»[324]. Sócrates alcanzó tan perfecto grado de disimulo que sólo su máscara ha pasado a la historia. No escribió nada puesto que se contentó con dialogar, y todos los testimonios que sobre él poseemos lo ocultan aún más en lugar de revelarlo, precisamente porque Sócrates siempre sirvió de máscara a quienes hablaron de él.

Puesto que él mismo iba enmascarado, Sócrates se ha convertido en *prosopon* –máscara– de algunas personalidades que han tenido la necesidad de esconderse tras ella. Les dio a la vez la idea de enmascararse y la de adoptar como máscara la ironía socrática. Se produce así un fenómeno extraordinariamente complejo por sus implicaciones literarias, pedagógicas y psicológicas.

El núcleo original de este fenómeno lo conforma, por lo tanto, la ironía del propio Sócrates. Eterno inquisidor, Sócrates sometía a sus interlocutores a hábiles interrogatorios hasta obligarles al reconocimiento de su ignorancia. Les sumía hasta tal punto en la confusión que en ocasiones podía llevarles al cuestionamiento de su vida entera. Tras la muerte de Sócrates, el recuerdo de estas conversaciones socráticas inspiraría un género literario, los *logoi sokratikoi*, que imita las discusiones orales que Sócrates había mantenido con los más variados interlocutores. En estos *logoi sokratikoi*, Sócrates se convierte pues en *prosopon*, es decir, en interlocutor, en personaje, en máscara por lo tanto, si se tiene en cuenta lo que era el *prosopon* en el teatro. El diálogo socrático, en especial según la forma sutil y refinada que Platón le diera, tiende a provocar en el lector un efecto análogo al que provocaban los discursos orales de Sócrates. También el lector se encuentra ahora en la misma situación que el in-

terlocutor de Sócrates, porque no sabe adónde van a conducirle las preguntas de Sócrates. La máscara de Sócrates, su *prosopon* desconcertante e incomprensible, lleva la confusión al espíritu del lector, conduciéndole a una toma de consciencia que puede conllevar una transformación de carácter filosófico. Como ha demostrado de manera inmejorable K. Gaiser[325], el lector es invitado también a refugiarse tras la máscara socrática. En casi todos los diálogos socráticos de Platón sobreviene algún momento de crisis donde el desaliento se apodera de los interlocutores. Éstos dejan de confiar en la posibilidad de proseguir la discusión, y el diálogo amenaza con romperse. Entonces Sócrates interviene: se hace cargo de la confusión, la duda y la angustia que embarga a los demás, los mayores riesgos de la aventura dialéctica; invierte de este modo los papeles. Si se fracasa la culpa será suya. Presenta así a sus interlocutores una proyección de su propio yo; los interlocutores pueden por tanto transferir a Sócrates su confusión personal y recuperar la confianza tanto en las investigaciones dialécticas como en el propio *logos*.

Añadamos que, en los *Diálogos* platónicos, Sócrates sirve a Platón de máscara, «semiótica»[326] al decir de Nietzsche. Como ha observado P. Friedländer[327], mientras el «yo» había hecho entrada en la literatura griega largo tiempo atrás con Hesíodo, Jenófanes, Parménides, Empédocles, los sofistas o el mismo Jenofonte, quienes no se privaban de hablar en primera persona, por su parte Platón, en sus *Diálogos*, se difumina por completo detrás de Sócrates y evita sistemáticamente el empleo del «yo». Existe en esto una relación en extremo sutil cuyo significado no podemos comprender del todo. ¿Habrá que suponer, con K. Gaiser y H. J. Krämer[328], que Platón distinguía con el mayor cuidado entre sus propias enseñanzas, orales y secretas, reservadas a los miembros de la Academia, y los diálogos escritos, en los cuales, escondiéndose tras la máscara de Sócrates, exhortaba a sus lectores a la filosofía? ¿O bien cabrá admitir que Platón se sirve de la figura de Sócrates para presentar su doctrina con cierto distanciamiento, con cierta ironía? Sea como fuere, tan original circunstancia ha marcado poderosamente la consciencia occidental, y cuando algunos pensadores se han hecho conscientes de ello –sorprendiéndose por la renovación radical que ella suponía–

se han servido a su vez de una máscara, preferentemente de la máscara irónica de Sócrates, para enfrentarse a sus contemporáneos.

En sus *Sokratische Denkwürdigkeiten*, en el siglo XVIII, Hamann hace un elogio de Sócrates, como él mismo lo denomina, *mimice*[329], es decir, adoptando él mismo la máscara de Sócrates –el racionalista puro, en opinión de los filósofos del siglo XVIII[330]– para dejar entrever tras ella al figura profética de Cristo. Eso que en Hamann no es sino un procedimiento eventual se convierte en actitud fundamental y existencial en Kierkegaard. Tal actitud se manifiesta en primer lugar por medio de cierto procedimiento, el seudónimo. Como es sabido, la mayor parte de la obra de Kierkegaard fue publicada bajo diversos seudónimos: Victor Eremita, Johannes Climacus, etc. No se trata de ningún artificio de su editor; tales seudónimos corresponden a esos niveles, «estético», «ético», «religioso», en los que acostumbra a situarse el autor, quien hablaría sucesivamente del cristianismo en cuanto esteta, primero, y después como moralista, a fin de hacerles entender a sus contemporáneos que no eran auténticos cristianos. «Recurrió a la máscara del artista y después a la del moralista semicreyente para hablar de sus más profundas creencias»[331]. Kierkegaard es perfectamente consciente del carácter socrático del procedimiento: «Desde el punto de vista global del conjunto de una obra, la producción estética no deja de ser un fraude en el que los trabajos publicados bajo seudónimo expresan un sentido profundo. ¡Un fraude! ¡Qué lamentable! A lo cual debo responder que no hay que abusar del término. Se puede engañar a un hombre en relación con lo verdadero y, recordando al viejo Sócrates, hacerlo para conducirle a la verdad. Es ésta incluso la única manera cuando éste es víctima de una ilusión»[332]. Se trata de hacerle percibir al lector su error sin refutarlo directamente, sino exponiéndolo de tal manera que su carácter absurdo se le aparezca con claridad. En realidad, es una forma socrática. Pero al mismo tiempo, por medio del seudónimo, Kierkegaard concede la palabra a todos los personajes que esconde en su interior. De este modo objetiva sus distintos «yos» sin reconocerse en ninguno, al igual que Sócrates objetivaba el «yo» de sus interlocutores por medio de sus hábiles preguntas, sin reconocerse en ellos. Kierkegaard escribe:

«Mi melancolía ha hecho que durante años no haya podido dirigirme a mí mismo como a un "tú". Entre la melancolía y este "tú" se abría todo un mundo de fantasía. Yo lo he explorado en parte mediante mis seudónimos»[333]. Pero Kierkegaard no se contenta con enmascararse tras diferentes seudónimos. Su verdadera máscara es la propia ironía socrática, es el propio Sócrates: «¡Oh Sócrates! [...] Tu reto es también el mío». «Estoy solo. Mi único compañero es Sócrates. Mi tarea es una tarea socrática»[334].

Kierkegaard denominaba a este método socrático método de la comunicación indirecta[335]. Volveremos a encontrarla en Nietzsche. Éste es en su opinión el método propio de los grandes educadores: «Un verdadero educador no dice jamás lo que piensa, sino siempre y únicamente lo que piensa de algo en cuanto a su utilidad para quien pretende educar. Esta táctica de disimulo no necesariamente debe hacerse manifiesta»[336]. Un método justificado por la misión trascendental del educador: «Todo espíritu profundo necesita de una máscara; es más, una máscara se está formando de continuo alrededor de todo espíritu profundo gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, chata, dada a todas sus palabras, a todos sus procesos, a todas las manifestaciones de su vida»[337]. La máscara de sileno socrática sirve como modelo de esta teoría de la máscara. Así escribe Nietzsche en los textos inéditos del último período de su vida: «Tal cosa constituía, me parece, el encanto diabólico de Sócrates. Tenía un alma, pero aún disponía de otra detrás de ésta, y aún de otra más detrás. En la primera Jenofonte se instala para dormir, en la segunda Platón y en la tercera de nuevo Platón, pero un Platón consciente de esa segunda alma. Platón, a su vez, era un hombre lleno de trasfondos y apariencias»[338]. Como en Kierkegaard, se descubre en Nietzsche una necesidad pedagógica, pero al mismo tiempo una necesidad psicológica: «Existen hombres (y Nietzsche es uno de ellos) que sólo quieren ser percibidos a medias revelados por otros. Hay mucha sabiduría en esto»[339]. De esta manera Nietzsche, como él mismo reconocería en *Ecce Homo*[340], adoptó como máscaras a la hora de escribir sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* a sus maestros Schopenhauer y Wagner, de similar modo a como Platón, según se nos dice, se sirvió de Sócrates como semiótico. Se detecta

en efecto una relación semejante a la que existe en Sócrates y Platón: Nietzsche habla de unos Wagner y Schopenhauer ideales, que no son otros sino el propio Nietzsche. Y justamente, como ha demostrado E. Bertram[341], una de las máscaras de Nietzsche es en realidad el mismo Sócrates, ese Sócrates al que acosa con idéntico amor-odio que Nietzsche siente hacia sí mismo, ese Sócrates al que, según él, «tiene tan cerca que debe combatirlo casi sin pausa»[342]. En Sócrates, Nietzsche detesta a ese Nietzsche que disuelve el mito para poner en lugar de los dioses el conocimiento del bien y del mal, a ese Nietzsche que aproxima el espíritu a las cosas humanas demasiado humanas, y ama, envidia de Sócrates, lo que quisiera ser también él mismo: el seductor, el educador, el conductor de almas. Volveremos a referirnos a este amor-odio.

Esta máscara socrática es la máscara de la ironía. Si examinamos los textos de Platón[343], Aristóteles[344] o Teofrasto[345], en los cuales aparece el término *eironeia*, podremos deducir que la ironía constituye una actitud psicológica según la cual el individuo intenta parecer inferior de lo que realmente es: así, él se desprecia a sí mismo. En el uso y arte del discurso tal disposición se manifiesta por una tendencia a fingir darle la razón al interlocutor, a fingir que se adopta el punto de vista del adversario. La figura retórica de la *eironeia* consistirá por lo tanto en utilizar palabras o en desarrollar determinados discursos que el oyente esperaría más bien encontrar en boca del adversario[346]. Es del siguiente modo como se presenta la ironía socrática, según nos explica Cicerón: «Sócrates, menospreciándose, concedía más de lo necesario a aquellos interlocutores a los que quería refutar: de esta manera, pensando una cosa y diciendo otra, gustaba de utilizar habitualmente esta forma de simulación a la que los griegos llamaban "ironía"»[347]. Se trata por tanto de un fingido menosprecio, consistente en primer lugar en hacerse pasar ante los demás por alguien del todo ordinario y superficial. Como dice Alcibíades en su elogio de Sócrates: «Sus discursos no pueden ser más semejantes a esos silenos que se abren. Si uno quiere escucharlos se sacará al punto la impresión de que son sumamente ridículos [...]. Habla de burros de carga, de herreros, zapateros y curtidores, y siempre parece estar diciendo lo mismo, de tal forma que no hay ig-

norante o insensato que no se ría de sus discursos»[348]. ¡Sus temas son tan triviales como triviales los interlocutores! De este modo va en busca de oyentes a los mercados, palestras, talleres de los artesanos o comercios. Estamos ante un hombre amante de la calle. Así podrá decir Nietzsche: «La mediocridad es la máscara más hermosa que pueden adoptar los espíritus superiores»[349].

Sócrates habla, discute, pero rechaza ser considerado un maestro. Explica Epícteto: «Cuando algunos se acercaban a él para pedirle que les presentara a otros filósofos él lo hacía gustosamente, aceptando con buena disposición no haber sido preferido»[350]. Si Sócrates rechaza ser considerado un maestro –y con esto nos acercamos al meollo de la ironía socrática–, si rechaza enseñar nada a nadie es porque no tiene nada que decir, nada que comunicar, y eso por la sencilla razón de que no sabe nada, tal como proclama con frecuencia. No teniendo nada que decir, ninguna tesis que defender, Sócrates no puede hacer otra cosa sino interrogar, desdeñando la idea de responder él mismo a las cuestiones. Por eso exclama el Trasímaco del primer libro de la *República*: «Ésta no es sino tu habitual *eironeia*, como ya sabía y había predicho que pasaría: rechazas responder a las preguntas y buscas escapatorias»[351]. Aristóteles describe con mayor claridad aún esa situación: «Sócrates adoptaba siempre el papel de interrogador, pero nunca el de interrogado pues confesaba no saber nada»[352].

Evidentemente, no podemos saber con exactitud el modo en que se desarrollaban las discusiones de Sócrates con los atenienses. Los diálogos de Platón, incluso los más «socráticos», no suponen más que una imitación engañosa, y además por partida doble. En primer lugar se nos presentan por escrito y no de manera oral, y, como ha destacado Hegel, «en el diálogo escrito las respuestas van produciéndose gracias al absoluto control del autor; pero encontrar en la realidad a gente que responda de esta manera ya es otra cosa»[353]. Por otra parte, pueden reconocerse en los diálogos platónicos, bajo esa capa de fascinación propia de la ficción literaria, el rastro de ciertos ejercicios escolares de la Academia platónica. Aristóteles ha codificado en sus *Tópicos* las reglas de esta especie de torneos dialécticos[354]. En tales prácticas argumentativas tanto el interrogador

como el interrogado interpretaban papeles muy determinados, habiendo quedado las reglas de esta esgrima intelectual definidas de antemano con claridad. No cabe pretender encontrar lo que, desde un punto de vista histórico, puede ser propiamente socrático en las discusiones relatadas por Platón, pero podemos intentar desentrañar el significado de la ironía socrática tal como la tradición la conociera y los movimientos de la consciencia a que responde.

Otto Apelt[355] ha caracterizado muy bien el mecanismo de la ironía socrática: *Spaltung und Verdoppelung*; Sócrates se desdobla para «cortar» en dos al adversario. Sócrates se desdobla: por un lado, tenemos al Sócrates que conoce por adelantado cómo acabará la discusión, pero, por otro, está el Sócrates que hace el camino, todo el camino dialéctico junto a su interlocutor. Éste no sabe adónde quiere conducirle Sócrates. Esto es la ironía. El Sócrates que camina junto a su interlocutor exige sin cesar el total acuerdo de su acompañante. Adoptando como punto de partida la posición de éste, poco a poco va haciéndole admitir todas las consecuencias de un punto de vista concreto. Al exigir a cada instante este acuerdo, basado en las exigencias racionales del Discurso sensato, del Logos[356], está objetivando el trayecto común, obligando a su interlocutor a reconocer que su punto de vista inicial resultaba contradictorio. En general Sócrates elige como tema de discusión alguna actividad familiar de su interlocutor, intentando definir con él el conocimiento práctico requerido para ejercerla: el general debe saber combatir con valentía; el adivino debe saber comportarse piadosamente en relación con los dioses. Y he aquí que, ya puesto en camino, el general descubre no estar seguro de en qué consiste la valentía ni el adivino de saber lo que es la piedad. El interlocutor se da cuenta entonces de que en realidad no conoce los motivos que le llevan a actuar. Todo su sistema de valores le parece de repente sin fundamento. Hasta el momento se había identificado de algún modo con ese sistema de valores del que se deducía su manera de hablar. Pero ahora se enfrenta a éste. El interlocutor queda por lo tanto cortado en dos: tenemos al interlocutor tal como era antes de la discusión con Sócrates y también a ese otro que, en constante y de mutuo acuerdo, ha ido identificándose con Sócrates y que, a partir de ahora, será diferente del que era antes.

El punto absolutamente fundamental dentro de este método ironista es el camino recorrido juntos por Sócrates y su interlocutor[357]. Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor: es aquí donde aparece ese automenosprecio irónico. Pero en realidad, y por más que parezca identificarse con su interlocutor y entregarse por completo a su argumentación, será finalmente éste quien, de modo inconsciente, se entregará a la argumentación de Sócrates, identificándose con él, lo que es tanto como decir, no lo olvidemos, a la aporía y la duda: pues Sócrates no sabe nada, sólo sabe que no sabe nada. Al final de la discusión, el interlocutor no ha aprendido nada, por lo tanto. Ni siquiera sabe esa nada del todo. Pero durante el tiempo que ha durado la discusión ha experimentado lo que supone la actividad del espíritu, o mejor todavía, se ha convertido en el propio Sócrates, es decir, en su interrogación, su cuestionamiento, su disminución en relación consigo mismo y, finalmente por tanto, en su consciencia.

Tal vendría a ser el sentido profundo de la mayéutica socrática. Como es sabido, en el *Teeteto* Sócrates explica que su oficio es el mismo que el de su madre. Ella era partera, asistiendo a los nacimientos corporales. Y él es partero de espíritus: los asiste en el momento de su nacimiento. Por su parte Sócrates no engendra nada puesto que no sabe nada, ayudando en todo caso a los demás a engendrarse a sí mismos[358]. Esta mayéutica socrática invierte por completo las relaciones entre maestro y discípulo, como ha comprendido perfectamente Kierkegaard: «Ser maestro no consiste en zanjar las discusiones recurriendo a argumentos, ni en impartir lecciones que aprender, ni en tantas otras cosas; ser maestro supone, verdaderamente, convertirse en discípulo. La enseñanza comienza cuando tú, maestro, aprendes del discípulo, cuando haces tuyo aquello que él ha comprendido, y de la manera en que lo ha comprendido»[359]. «El discípulo da ocasión al maestro de comprenderse a sí mismo, dando ocasión al discípulo de comprenderse también a sí mismo. A su muerte no ha de tener pretensión alguna en relación con el alma de su discípulo, como tampoco el discípulo sobre la de su maestro [...]. La mejor manera de entender a Sócrates es justamente entender que no se le debe nada, siendo esto lo que él mis-

mo prefiere y resultando hermoso el haber preferido tal cosa»[360].

Nos estamos acercando a uno de los posibles significados de la enigmática profesión de fe de Sócrates: «Sólo sé una cosa, y es que no sé nada»[361]. Ello puede querer decir en realidad: Sócrates no posee ningún saber transmisible, no puede comunicar las ideas de su espíritu al de otro. Tal como explica Sócrates en el *Banquete* de Platón: «Bueno sería, Agatón, que el saber fuera de tal naturaleza que, sólo con ponernos en contacto, pudiera circular desde lo más lleno a lo más vacío de nosotros»[362]. En los *Memorables* de Jenofonte, Hipias le dice a Sócrates: «En lugar de estar siempre preguntando sobre la justicia, más valdría que nos dijeras de una vez lo que es». A lo cual responde Sócrates: «A falta de palabras, doy a entender lo que es la justicia mediante mis actos»[363]. Sócrates, ciertamente, es un apasionado de la palabra y del diálogo. Pero también desea con la misma pasión mostrar los límites del lenguaje. No podrá comprenderse jamás lo que es la justicia si no se vive justamente. Al igual que cualquier realidad auténtica, la justicia resulta indefinible. Precisamente, Sócrates quiere que su interlocutor comprenda tal cosa para invitarle a «vivir» en la justicia. El cuestionamiento del discurso conduce de hecho al cuestionamiento de un individuo que debe decidir, de manera taxativa, si tomará la resolución de vivir según su consciencia y su racionalidad. Como dice uno de los interlocutores de Sócrates: «Nos arrastra a entrar en un discurso inacabable hasta que uno se ve obligado a rendir cuentas de sí mismo, tanto de la manera en que vive en este momento como de la existencia que ha llevado en el pasado»[364]. De este modo, el individuo es puesto en cuestión desde el fundamento mismo de sus actos, tomando consciencia del problema real que supone ser él mismo para sí mismo. Todos los valores se ven así invertidos y también el interés que antes se les prestaba. Dice Sócrates en la *Apología de Sócrates* redactada por Platón: «No me preocupa en absoluto lo que suele preocupar al común de la gente: asuntos de negocios, administración de bienes, cargos importantes, éxitos oratorios en público, magistraturas, coaliciones o facciones políticas. No siento que me concierna este camino... sino aquel otro por el que, a cada uno de vosotros, haría el mayor bien, intentando convencerle de preocuparse no tanto de lo que

tiene como de lo que es, convirtiéndose en alguien lo más excelente y razonable posible»[365]. Para realizar esta apelación al ser del individuo, el método socrático adopta carácter existencial. Es por ello por lo que, a su manera, Kierkegaard y Nietzsche quisieron ponerlo de nuevo en práctica. Esta puesta en cuestión del individuo, este «Preocúpate de ti mismo»[366] que Sócrates no deja de repetir incansablemente, vuelve, cómo no, a aparecer de nuevo en el siguiente texto de Nietzsche en el que, describiendo al hombre según Schopenhauer, lo muestra aislado entre el desinterés de sus contemporáneos: «Bajo las más diversas máscaras, jóvenes, adultos, ancianos, padres, ciudadanos, sacerdotes, funcionarios y mercaderes siguen su camino soñando sólo en la comedia que todos juntos ofrecen sin pensar en absoluto en sí mismos. A la pregunta "¿Para qué vives?" responderían incluso con orgullo: "¡Para convertirme en un buen ciudadano, en un sabio, en un hombre poderoso!"»[367]. «Todas las instituciones humanas han sido creadas para impedir que los hombres se sientan vivir, gracias a la dispersión constante de sus pensamientos.»[368] «El odio proviene por lo general de que todos quieren escapar de sí mismos.»[369] Ya el Alcibíades del *Banquete* decía: «Sócrates me obliga a confesarme que yo, además de mis muchas deficiencias, sigo despreocupándome todavía de mí mismo y ocupándome sólo de la política de los atenienses»[370]. Puede percibirse el alcance político de esta inversión de valores, de este cambio en las normas directrices de la vida. La preocupación por el destino individual no puede dejar de provocar algún conflicto con la ciudad[371]. Éste será el sentido profundo del proceso y muerte de Sócrates. La ironía socrática devino dramática desde el momento en que la vemos, gracias al testimonio aportado por la *Apología de Sócrates*, ejercerse a expensas de los acusadores del filósofo y provocar en cierto modo su condena a muerte[372].

Aquí aparece precisamente esa «severidad existencial» de la que habla Kierkegaard[373]. El mérito de Sócrates, en su opinión, consiste en haber sido un pensador anclado en la existencia, en lugar de un filósofo especulativo que olvida lo que supone existir[374]. La categoría fundamental de la existencia según Kierkegaard es el Individuo, es el Único[375], la soledad de la responsabilidad existencial. A su jui-

cio, Sócrates fue el inventor[376]. Se encuentra en este punto una de las causas más profundas de la ironía socrática. El lenguaje directo se demuestra impotente para comunicar la experiencia existencial, la auténtica consciencia del ser, la severidad de la vida, la soledad en la hora de las decisiones. Hablar supone estar condenado por partida doble a la trivialidad[377]. En primer lugar, no puede existir comunicación directa de la experiencia existencial: cualquier palabra puede resultar «trivial». Y por otra parte, la trivialidad, en forma de ironía, puede permitir la comunicación indirecta[378]. Tal como indica Nietzsche: «Creo advertir que Sócrates era profundo (su ironía correspondía a la necesidad de rodearse de un aire superficial para poder así mantener relaciones con los hombres)»[379]. Para el pensador existencial, la trivialidad y la superficialidad constituyen en efecto una necesidad vital: de lo que se trata es de estar en contacto con los hombres, por más que éstos no se aperciban. Pero vienen a constituir al mismo tiempo trucos pedagógicos: los giros y derivaciones de la ironía o la conmoción que implica la aporía pueden servir como introducción al conocimiento de la severidad propia de la consciencia existencial, en especial si acaba por añadirse, como veremos, el poder de Eros. Sócrates no tiene ningún sistema que enseñar. Su filosofía resulta por entero puro ejercicio espiritual, un nuevo modo de vida, reflexión activa, consciencia viviente.

Quizá quepa darle un significado todavía más profundo a la fórmula socrática: «Sólo sé que no sé nada». Esto nos conduce a nuestro punto de partida. Sócrates sabe que no es ningún sabio[380]. Su consciencia individual despierta en ese sentimiento de imperfección e inacabamiento. En relación con este asunto, Kierkegaard puede ayudarnos a entender el significado de la figura socrática. Kierkegaard afirma que sólo sabe una cosa, que él no es cristiano. Está íntimamente convencido de que no lo es, puesto que ser cristiano supone mantener una verdadera relación personal y existencial con Cristo, supone haber hecho plenamente propia esta relación, supone haberla interiorizado por medio de una decisión que emana de lo más profundo del yo. Teniendo en cuenta la extrema dificultad de tal interiorización, no existen verdaderos cristianos. Por lo menos, aquel que tiene consciencia de no serlo sería mejor cristiano,

en la medida en que reconoce que él no es cristiano[381]. La consciencia de Kierkegaard, como cualquier consciencia existencial, se muestra por tanto dividida. No existe más que como consciencia que tiene de sí misma de no existir verdaderamente. Esta consciencia del filósofo sería del mismo cariz que la consciencia socrática: «Oh Sócrates, tenías la maldita ventaja de poder evidenciar, gracias a tu ignorancia, que los demás eran todavía menos sabios que tú: ellos ni siquiera sabían que eran ignorantes. Tu tarea es también la mía. Suelen exasperarse conmigo cuando me ven capaz de demostrar que los demás son todavía menos cristianos que yo, que respeto tanto al cristianismo que me he atrevido a descubrir y confesar que no soy cristiano»[382].

La consciencia socrática se nos aparece también, por su parte, dividida y desgarrada, no por la figura de Cristo sino por la figura del Sabio, una norma trascendente. La justicia, como hemos podido observar, no puede definirse, tan sólo vivirse. Todos los discursos del mundo no servirían para expresar la profundidad de la decisión del hombre que ha elegido ser justo. Pero toda decisión humana está amenazada por la precariedad y la fragilidad. Al elegir actuar con justicia en determinado acto, al hombre le asalta el presentimiento de una existencia que podría ser justa, de manera plena. Ésta sería la decisión característica del Sabio. Sócrates tiene consciencia de no ser sabio. Él no es *sophos*, sino *philosophos*, no un sabio, sino alguien que desea la sabiduría porque carece de ella.

Como ha explicado de modo excelente P. Friedländer, «la ironía socrática es manifestación de la tensión entre la ignorancia (es decir, la imposibilidad de expresar con palabras la esencia de la justicia) y la experiencia directa de lo desconocido, o dicho de otra manera, de la existencia del hombre justo, cuya justicia llega a alcanzar el nivel divino»[383]. Al igual que Kierkegaard se considera cristiano en la medida que es consciente de no serlo, Sócrates es sabio en la medida que es consciente de no serlo. De esta sensación de carencia surge un inmenso deseo. Por esta razón Sócrates encarna, para la consciencia occidental, los rasgos de Eros, el eterno vagabundo en busca de la verdadera Belleza.

II. *Eros*

Podría decirse de Sócrates que es el primer individuo surgido en la historia del pensamiento occidental. Como ha señalado W. Jaeger[384], la literatura socrática, en especial las obras de Platón y de Jenofonte, al intentar trazar el retrato literario de Sócrates, se esforzó por destacar su originalidad, su unicidad. Esta necesidad se muestra con claridad en virtud del extraordinario suceso que supuso la aparición de una personalidad incomparable. Aquí subyace, como ha destacado Kierkegaard[385], el sentido profundo de los términos *atopos, atopia* o *atopotatos*, que aparecen con mucha frecuencia a lo largo de los diálogos de Platón[386] con el fin de describir el carácter de Sócrates, por ejemplo en el *Teeteto* (149a): «Dicen que soy *atopotatos* y que sólo creo en la *aporia*». Esta palabra significa etimológicamente «fuera de lugar», y por lo tanto extranjero, extravagante, absurdo, inclasificable y desconcertante. En su elogio de Sócrates, en el *Banquete*, Alcibíades insiste sobre esta particularidad. Existen normalmente, según nos dice, diversas clases de hombres, ciertos tipos ideales de los cuales forman parte todos los individuos: por ejemplo, existe el tipo «gran general, noble y valiente»: sus representantes serían en la antigüedad homérica Aquiles, y entre los contemporáneos el caudillo espartano Brasidas; existe el tipo «hombre de Estado elocuente y con criterio», siendo sus representantes en la antigüedad homérica el griego Néstor o el troyano Antenor, y entre los contemporáneos Pericles. Pero Sócrates no pertenece a ninguna clase. No puede ser comparado con ningún hombre, concluye Alcibíades, todo lo más con los silenos y los sátiros[387]. Sí, Sócrates es la Individualidad, lo Único, ese Individuo tan apreciado por Kierkegaard que incluso le habría gustado que pudiera escribirse sobre su propia lápida: «Fue el Individuo»[388].

Y sin embargo, a pesar de este carácter incomparable, veremos a Sócrates encarnar los rasgos mitológicos de Eros[389]. Es cierto que se tratará de un Eros concebido como una proyección de la figura de Sócrates.

Íntimamente ligada a la ironía del diálogo, aparece en Sócrates una ironía amorosa que conlleva ciertos cambios de situación, de

hecho similares a los de la ironía discursiva. Precisemos de entrada que el amor que aquí se plantea es el amor homosexual, justamente porque tiene carácter educador. En la Grecia de los tiempos de Sócrates, el amor masculino perdura como recuerdo y supervivencia de la educación guerrera arcaica, en la cual el joven noble era formado en las virtudes aristocráticas, en el marco de una amistad viril puesta bajo la supervisión de un adulto. El vínculo maestro-discípulo surge en época sofística a partir del modelo de esta relación arcaica, que suele expresarse mediante una terminología erótica. Los añadidos propios de la retórica y de la ficción literaria a esta manera de hablar debe tenerse por eso siempre muy en cuenta[390].

La ironía amorosa de Sócrates consiste evidentemente en fingir haberse enamorado hasta que aquel a quien ha requerido con sus atenciones, gracias al giro supuesto por la ironía, se enamora a su vez. Tal cosa explica Alcibíades en su elogio de Sócrates. Engañado por las numerosas declaraciones de Sócrates, Alcibíades, creyendo en su seriedad, le invita cierta tarde para seducirle. Se desliza en su lecho y comienza a abrazarle. Pero de repente Sócrates se domina perfectamente y deja de abandonarse a la seducción. Dice Alcibíades: «Desde entonces fui yo quien quedó reducido a la esclavitud, quedando en el estado de quien ha sido mordido por una víbora»[391]. «Pues es al corazón o al alma, o a como convenga llamar a eso, que cabe apelar, y es ahí donde se me clava el colmillo, donde noto el mordisco de los discursos filosóficos. Cuando los escucho el corazón me bate más fuerte que a los coribantes durante su frenesí, haciéndome sus palabras derramar lágrimas [...]. No soy el único con quien se ha portado así. Igualmente a Cármides [...], Eutidemo [...] y a muchísimos otros, a quienes engañó haciéndose pasar por enamorado mientras adoptaba el papel de amado en vez del de amante»[392]. Qué mejor comentario a este pasaje que el de Kierkegaard: «Convendría llamársele quizá en ese sentido seductor: seducía a los jóvenes despertando aspiraciones que luego no satisfacía. Engañaba a todos ellos del mismo modo en que engañaba a Alcibíades. Atraía a estos jóvenes pero entonces, cuando se volvían hacia él, cuando querían encontrar reposo a su lado, se alejaba poniendo fin a la anterior fascinación, conociendo ellos el profundo sufrimiento propio

de los amores desgraciados y sintiéndose engañados, y dándose cuenta en ese momento de que Sócrates no les amaba, sino que eran ellos los que amaban a Sócrates»[393].

El amor irónico de Sócrates consiste pues en fingir haberse enamorado. En la ironía dialéctica Sócrates actuaba de manera similar, planteando sus preguntas, intentando que su interlocutor le comunicara su saber o su sabiduría. Pero de hecho, lo que descubría el interlocutor en ese juego de preguntas y respuestas era su incapacidad para poner algún remedio a la ignorancia de Sócrates, puesto que en realidad no disponía de ningún saber ni sabiduría que proporcionarle. Era pues a la escuela de Sócrates, es decir, de hecho a la escuela del ser consciente del no-saber, a la que el interlocutor quería remitirse. En la ironía amorosa Sócrates actúa de idéntica manera pero en este caso mediante declaraciones amorosas, pretendiendo que aquel a quien finge amar le haga entrega no de su saber, sino de su belleza corporal. Una situación comprensible: Sócrates no tiene hermosura, pero sí el joven. Pero esta vez el amado o considerado como tal descubre por la actitud de Sócrates que le es imposible satisfacer su amor, pues no es poseedor de la verdadera belleza. Al descubrir que carece de ella se enamora de Sócrates, es decir, no de su belleza, pues Sócrates no tiene, sino más bien de ese amor que, según lo define Sócrates en el *Banquete*[394], es deseo de la Belleza de la que uno está privado. De este modo, estar enamorado de Sócrates vendría a ser como estar enamorado del amor.

Éste es precisamente el sentido del *Banquete* de Platón[395]. El diálogo está construido de manera que se descubra la similitud de las figuras de Eros y Sócrates. Platón muestra, según la costumbre habitual, a todos los invitados, de izquierda a derecha, haciendo uno por uno su elogio de Eros. Así se van pronunciando sucesivamente Fedro y Pausanias, y después el médico Erixímaco, el poeta cómico Aristófanes y el poeta trágico Agatón. En cuanto a Sócrates, al llegarle su turno, no comienza elogiando el Amor (tal cosa resultaría contraria a su método), sino que cuenta la entrevista mantenida antaño con Diótima, la sacerdotisa de Mantinea, quien le narrara el mito del nacimiento de Eros. Normalmente el diálogo debería terminar aquí, pero de repente irrumpe en la sala de festines Alcibía-

des, adornada su cabeza con violetas y hojas de hiedra y moderadamente ebrio. No obstante, se somete también a las leyes del banquete, pero en vez de dedicar su elogio a Eros lo dedica a Sócrates.

Aquí la similitud entre Sócrates y Eros no se subraya sólo por el hecho de que el elogio de Sócrates es pronunciado a continuación, situándose en la línea de los anteriores elogios de Eros, sino porque los rasgos comunes del perfil de Eros narrado por Diótima y el de Sócrates bosquejado por Alcibíades resultan ser numerosos y altamente significativos.

El día en que nació Afrodita, explica Diótima, los dioses celebraron un banquete. Al acabar éste, Penia, es decir, «Pobreza», «Privación», se presentó para mendigar. Vio entonces en el jardín de Zeus a *Poros*, es decir, «Causa», «Oportunidad», «Riqueza», embriagado por el néctar y adormecido. Buscando poner remedio a su indigencia, Penia decidió tener un hijo con Poros. Se echó a su lado y concibió así a Amor.

Esta genealogía de Eros permite a Diótima trazar su retrato, de manera tan sutil que la descripción admite diversas interpretaciones. En primer lugar, conforme narra el mito, podemos reconocer en Eros los rasgos de su padre y de su madre: por parte paterna, dispone de un espíritu ingenioso y astuto, su *euporia*; por parte materna, muestra un estado de pobreza y mendicidad, su *aporia*. La presente descripción arroja luz sobre cierta concepción del Amor. Mientras los otros invitados han descrito a Eros de forma idealizada, Sócrates cuenta el diálogo que mantuvo con Diótima a fin de ofrecer una visión más realista del Amor. El amor no tiene nada de hermoso, como pretendía el poeta trágico Agatón. Si lo fuera dejaría de ser Amor. Pues Eros es esencialmente deseo y uno sólo puede desear aquello de lo que está privado. Eros no puede ser hermoso: hijo de Penia, está privado de belleza; pero hijo también de Poros, es capaz de poner remedio a esta privación. Agatón ha confundido el Amor con su objeto, es decir, con el amado. Pero para Sócrates el Amor es amante. No sería por tanto ningún dios, tal como suele creerse, sino sólo un *daimon*, un intermediario entre lo divino y lo humano.

Por eso la descripción de Eros realizada por Diótima encierra al-

go de cómico. Son reconocidos los esfuerzos a los cuales condena al Amor. Así, reza el famoso adagio: «*Militat omnis amans*». El amante monta guardia a la puerta del amado, y pasa las noches al raso. Se convierte en mendigo y soldado. Pero también en alguien rico en invenciones, en brujo, mago y hábil retórico, porque el Amor espolea el ingenio. En virtud de él todo desaliento y esperanza, carencia y saciedad, van sucediéndose sin interrupción junto con los éxitos y fracasos amorosos. Se trata del Eros pícaro, desvergonzado, testarudo, indiscreto y salvaje, de ese verdadero monstruo del cual la poesía griega, hasta el período bizantino, gozará narrando sus fechorías[396].

Pero en esta representación del Eros cazador, Platón, con sorprendente habilidad, entrecruza los rasgos de Sócrates, es decir, del «filósofo». Eros, nos dice Diótima, lejos de ser delicado y hermoso como piensa Agatón, se muestra siempre miserable, rudo, grosero, desharrapado y descalzo. El Sócrates del cual Alcibíades hace elogio va también descalzo, cubierto con un basto manto que a duras penas le protege del frío en invierno[397]. Y nos enteramos en el curso del diálogo que Sócrates se ha bañado, excepcionalmente, para asistir al banquete[398]. Los poetas cómicos se burlarán a su vez de sus pies descalzos y de su viejo manto[399]. Esta figura de Sócrates a manera de Eros mendicante se convertirá en la del filósofo cínico, en la de Diógenes, vagabundo sin hogar, con su manto y sus limosnas, en ese Diógenes verdadero «Sócrates furioso», tal como al parecer se definía a sí mismo[400]. Como ha señalado P. Friedländer[401], este Eros de pies descalzos recuerda también al hombre primitivo, tal como se describe en el *Protágoras* (321c 5) y en la *República* (272a 5). Estamos cerca, pues, de la figura del sileno, es decir, del ser puramente natural, de la fuerza primitiva anterior a toda cultura y civilización. No resulta indiferente el hecho de que este elemento forme parte del complejo retrato de Sócrates-Eros. Pues se corresponde a la perfección con esa inversión de los valores provocada por la consciencia socrática. Para aquel que se preocupa de su alma lo esencial no se encuentra en el mundo de las apariencias, de las costumbres o las comodidades, sino en la libertad.

Y sin embargo Diótima nos dice igualmente que Eros ha heredado los rasgos de su padre: «Siempre urde alguna trampa para los

espíritus nobles, pues es valeroso, intrépido y diligente. Resulta un temible cazador, siempre a punto de emprender alguna astucia, orgulloso de su habilidad[402], lleno de recursos (*porimos*), sin dejar nunca de pensar en estratagemas, con algo de embelesador, mago y sofista»[403]. Uno creería estar escuchando al Estrepsíades de las *Nubes*, de Aristófanes, cuando describe en lo que espera convertirse gracias a la educación socrática: «Intrépido, elocuente, diligente, desvergonzado... nunca parco en palabras, un verdadero zorro»[404]. En su elogio de Sócrates, Alcibíades le trata de desvergonzado sileno[405], y antes que él Agatón ha gratificado a Sócrates con el epíteto *hybristes*[406]. Para Alcibíades, Sócrates es un mago[407], dotado de gran elocuencia y hábil a la hora de atraer la atención de los jóvenes hermosos[408]. En cuanto al poderío de Eros, vuelve a aparecer en ese retrato de un blindado Sócrates presentado por Alcibíades: resistente al frío, al hambre, al miedo, y perfectamente capaz de soportar tanto el vino como prolongados períodos de meditación[409]. Durante la retirada de Delión, explica Alcibíades, Sócrates se desplazaba con tanta tranquilidad como si circulara por las calles de Atenas, con ese aspecto que describe Aristófanes cuando nos lo muestra «pavoneándose y lanzando miradas ladeadas, descalzo, por más que ello resulte penoso, y expresión adusta»[410].

Tenemos aquí, pues, el retrato de un Sócrates-Eros no demasiado halagador. Como es natural, estamos en el reino de la ironía platónica, tal vez incluso socrática. Pero esta figura no deja de presentar por ello menor profundidad psicológica.

Eros es un *daimon*, nos informa Diótima, es decir, un intermediario entre los dioses y los hombres. Volvemos a rozar el problema de la mediación, constatando de nuevo lo incómodo de tal circunstancia. El demoníaco Eros que nos describe Diótima resulta indefinible e inclasificable, al igual que Sócrates, el *atopos*. No es dios ni hombre, bello ni feo, sabio ni insensato, bueno ni malo[411]. Sólo puede definirse como deseo porque, al igual que Sócrates, tiene consciencia de no ser hermoso ni sabio. Por eso es filo-sofo, amante de la sabiduría, es decir, deseoso de alcanzar el nivel del ser propio de la perfección divina. En la descripción ofrecida por Diótima, Eros es de esta manera deseo de su propia perfección, de su verdadero yo.

Sufre por verse privado de la plenitud del ser, aspirando a alcanzarla. Además, mientras los demás aman a Sócrates-Eros, mientras aman a ese Amor revelado por Sócrates, lo que están amando en Sócrates es esa aspiración, ese amor por la Belleza y la perfección del ser. Encuentran por lo tanto en Sócrates el camino hacia su propia perfección.

Del mismo modo que Sócrates, Eros se nos plantea como una llamada, como una posibilidad que se nos abre, pero no implica la Sabiduría ni la Belleza por sí mismo. Ciertamente los silenos a los cuales se refiere Alcibíades se revelan, cuando son abiertos, repletos de estatuillas de dioses[412]. Pero estos silenos no son las estatuas que contienen. Se abren sólo para que podamos cogerlas. Etimológicamente, Poros, el padre de Eros, significa «pasaje», «acceso», «salida». Sócrates no es más que un sileno que se abre hacia algo situado más allá de él. Tal cosa es el filósofo: una llamada a la existencia. Sócrates le dice irónicamente al hermoso Alcibíades: «Si me amas es porque has debido percibir en mí una belleza extraordinaria que en nada se asemeja a las formas que se encuentran en ti. Pero examina las cosas con el mayor cuidado con tal de no confundirte en lo que respecta a mí y a mi nada real»[413]. Sócrates pone de este modo en guardia a Alcibíades: al amar a Sócrates no está amando sino a Eros, el hijo de Penia y Poros, y no a Afrodita. Pero si le ama es porque presiente que Sócrates le muestra el camino hacia una belleza extraordinaria que deja atrás cualquier belleza terrenal. Las virtudes de Sócrates, esas estatuas de los dioses escondidas dentro del irónico sileno, esas virtudes de Sócrates tan admiradas por Alcibíades[414], no son más que un reflejo, un sabor anticipado de la Sabiduría perfecta que Sócrates desea y que desea Alcibíades por medio de Sócrates.

Encontramos por tanto, en el *eros* socrático, la misma estructura fundamental que en la ironía socrática, una consciencia desdoblada que presiente apasionadamente que ella no es lo que debería ser. De semejante sentimiento de escisión y carencia nace el Amor.

Cabe considerar como uno de los grandes méritos de Platón el haber sido capaz de introducir, creando el mito de Sócrates-Eros, la dimensión del Amor, del deseo y de lo irracional en el ámbito filosófico. Pero antes que otra cosa se nos ofrece la experiencia misma

del diálogo, tan típicamente socrática, esa voluntad de sacar a la luz determinado problema que preocupa a ambos interlocutores. Además del movimiento dialéctico del *logos*, este camino recorrido juntos por Sócrates y el interlocutor, este impulso común por ponerse de acuerdo, implican la presencia de cierto sentimiento amoroso, y la filosofía se apareja antes con este ejercicio espiritual que con la construcción de un sistema. La tarea del diálogo consiste, esencialmente, en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad para el lenguaje de comunicar la experiencia moral y existencial. Pero en sí mismo el diálogo, en cuanto que acontecimiento, en cuanto que actividad espiritual, resulta ser ya experiencia moral y existencial. Y es que la filosofía socrática no supone la simple elaboración de un sistema, sino el despertar de la consciencia, la elevación a un nivel del ser que sólo puede conseguirse mediante la relación de un individuo con otro. También Eros, al igual que el irónico Sócrates, no puede enseñar nada puesto que es un ignorante: no hace más sabio a nadie, pero sí diferente. Él también es mayéutico. Ayuda a las almas a engendrarse a sí mismas.

Resulta verdaderamente emocionante seguir el recuerdo del Eros socrático a lo largo de la historia[415]; por ejemplo, en la Alejandría del siglo III d. C., el cristiano Gregorio Taumaturgo hará el elogio de su maestro Orígenes en los siguientes términos: «Como una chispa lanzada en mitad de nuestras almas, se enciende e ilumina en nosotros el amor hacia el Logos y el amor por ese hombre, amigo e intérprete de este Logos», para continuar diciendo después que «este hombre, que sabía a la manera de Sócrates domarnos como si fuéramos caballos salvajes gracias a su método elenctico»[416]. Y como ha demostrado E. Bertram[417] en unas magníficas páginas, es esta tradición del Eros socrático, esta tradición del demonismo educador, la que recupera Nietzsche. Tres son las fórmulas, según E. Bertram, que expresan perfectamente esa dimensión erótica de la pedagogía, la primera del propio Nietzsche: «Sólo el amor nos da a conocer las perspectivas más profundas»; la de Goethe: «Sólo se aprende de quien se ama»; y de Hölderlin: «Con el amor los mortales dan lo mejor de sí mismos»; tres fórmulas que demuestran que gracias al amor recíproco puede accederse a la verdadera consciencia[418].

Esta dimensión del amor, del deseo, pero también de lo irracional, podría decirse que supone, retomando el vocabulario de Goethe, lo «demónico». Tal dimensión la habría descubierto Platón en Sócrates. El *daimon* de Sócrates lo constituía, como sabemos, esa inspiración que en ocasiones se imponía a él de una forma por completo irracional, como una señal negativa que le impedía hacer tal o cual cosa. En cierto modo constituía su «carácter» propio, su auténtico yo. Este elemento irracional de la consciencia socrática no le resulta por otra parte del todo extraño a la ironía socrática. Si Sócrates afirmaba no saber nada era quizá porque se remitía, para cada acción, a su propio *daimon* y porque confiaba en el *daimon* de sus interlocutores. Sea como fuere, y J. Hillman insistió sobre este punto en este mismo lugar en 1966, en virtud de percibir Platón en Sócrates a un hombre demónico fue capaz de entrecruzar su Sócrates con la figura del gran *daimon* Eros[419].

¿Cómo describir esta dimensión demónica? ¿No será nuestro mejor guía en la materia ese Goethe que, durante toda su vida, estuvo fascinado por el inquietante misterio de lo «demónico»? Por otra parte, debió de ser probablemente en los *Sokratische Denkwürdigkeiten* de Hamann[420] donde se encontraría por vez primera con lo demónico bajo la forma del *daimon* de Sócrates, ese Sócrates que fascinaría hasta tal punto a Goethe que, en una carta a Herder de 1772, puede leerse esta exclamación tan extraordinaria: «*Wär'ich einen Tag und eine Nacht Alkibiades und dann wollt'ich sterben*»[421].

Lo demónico de Goethe adopta todos los rasgos ambivalentes y ambiguos del Eros socrático. Como explica en el vigésimo libro de *Dichtung und Wahrheit*, se trata de una fuerza que no es divina ni humana, diabólica ni angélica, que separa y une a todos los seres. Como el Eros del *Banquete*, no puede definirse más que recurriendo a simultáneas y contradictorias negaciones. Pero es una fuerza que proporciona a quienes la poseen un increíble poder sobre los seres y las cosas. Lo demónico representa en el universo la dimensión de lo irracional, de lo inexplicable, una suerte de magia natural. Este elemento irracional supone la necesaria fuerza motriz indispensable para cualquier acción, el dinamismo ciego por más que inexorable, que es preciso saber utilizar y al cual no puede escaparse. So-

bre el *daimon* individual Goethe ha afirmado en *Urworte*: «*So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen... und keine Zeit und keine Macht zerstückelt Geprägte Form die lebend sich entwickelt*»[422]. En las obras de Goethe, los seres que presentan en mayor medida tal elemento demónico adoptan los rasgos del Eros del *Banquete*. Como ha demostrado A. Raabe[423], es algo que puede comprobarse en especial en el caso de Mignon. Al igual que Eros, ella es una indigente que aspira a la pureza y a la belleza. Sus vestiduras son bastas y miserables, mientras sus dones musicales revelan su riqueza interior. Al igual que Eros, se acuesta sobre el frío suelo o sobre el umbral de la casa de Wilhelm Meister. Y también al igual que Eros, supone una proyección, una representación de la nostalgia que Wilhelm siente por una vida superior. La Otilia de *Wahlverwandtschaften* sería, por su parte, otra figura demónica. Se nos presenta como una fuerza natural, potente, extraña, fascinante. Su profunda relación con Eros se sugiere con más discreción que en el caso de Mignon, pero no por eso deja de ser menos real. Cabría recordar igualmente la figura hermafrodita del Homúnculo, al que en el segundo acto del Segundo Fausto se relaciona claramente con Eros[424].

Elemento ambiguo, ambivalente e indeciso, lo demónico no es ni bueno ni malo. Sólo la decisión moral del hombre le otorga definitivo valor. Pero este elemento, irracional e inexplicable, resulta inseparable de la existencia. No se puede eludir el encuentro con lo demónico, ese peligroso juego con Eros.

III. Dioniso

Nos es preciso volver de nuevo a ese extraño amor-odio de Nietzsche por Sócrates. Es cierto que en relación con este tema E. Bertram[425] ha señalado lo fundamental, pero quizá podría entenderse mejor la actitud de Nietzsche considerando determinados aspectos menos destacados de la figura de Sócrates en el *Banquete*.

Nietzsche conocía bien la extraña seducción ejercida por Sócrates, «ese encantador de ratas», decía, «ese ateniense malicioso y amante que hacía temblar y sollozar a los jóvenes más seguros de sí

mismos»[426]. Su intención era comprender el mecanismo de tal seducción: «Ya he sugerido hasta qué punto Sócrates podía resultar repulsivo; por eso parece más necesario todavía explicar su poder de fascinación»[427]. De este modo apunta diversas explicaciones: con su método dialéctico Sócrates introdujo el placer de la competición entre los griegos, resultaba erótico, comprendía el papel histórico que podía jugar aportando en favor de la decadencia de los instintos el remedio de la racionalidad. A decir verdad, ninguna de estas explicaciones tiene nada de fascinante. Pero Nietzsche propone otra más profunda. La seducción ejercida por Sócrates sobre la posteridad provendría de su actitud frente a la muerte, y de manera más concreta todavía, del carácter casi voluntario que tuvo su muerte. Ya en su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sintetizó en una imagen grandiosa las últimas páginas del *Fedón* y el *Banquete*: «Pero el que se le sentenciase a muerte, y no al destierro únicamente, eso parece haberlo impuesto el mismo Sócrates con completa claridad y sin el horror natural a la muerte: se dirigió a ésta con la misma calma con que, según la descripción de Platón, es el último de los bebedores en abandonar el simposio al amanecer para comenzar un nuevo día; mientras a sus espaldas quedan, sobre los bancos y por el suelo, los adormecidos comensales, para soñar con Sócrates, el verdadero erótico. El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la noble juventud griega»[428].

Nietzsche ha percibido y vislumbrado en el final del *Banquete* de Platón un símbolo de la muerte de Sócrates. Ciertamente, las palabras de Platón resultan muy sencillas: «Solamente Agatón, Aristófanes y Sócrates continuaron despiertos y bebiendo de una gran copa que iban pasándose de izquierda a derecha. Sócrates pasaba con ellos el tiempo [...], y poco a poco les obligaba a reconocer que pertenecía a esa clase de hombres capaces de componer indistintamente comedias y tragedias [...]. Aristófanes fue el primero en dormirse, y después Agatón, mientras comenzaba a despuntar el día. Sócrates [...] se levantó y salió. Tomó el camino del Liceo, y tras realizar algunas abluciones pasó como hubiera hecho una vez tras otra a lo largo del día»[429]. De esta sobria página, algunos poetas han

extraído un ambiguo simbolismo. Es la figura del Sócrates moribundo la que C. F. Meyer vislumbra en ese amanecer donde sólo el filósofo permanece en vela:

Da mit Sokrates die Freunde tranken,
Und die Häupter auf dir Polster sanken,
Kam ein Jüngling, kann ich mit entsinnen,
Mit zwei schlanken Flötenbläserinnen.
Aus den Kelchen schütten wir die Neigen,
Die gesprächesmüden Lippen schweigen,
Um die welken Kränze zieht ein Singen...
Still! Des Todes Schlummerflöten klingen![430]

Es por el contrario la figura del Sócrates enamorado de la vida la que se le aparece a Hölderlin:

Nur hat ein jeder sein Mass
Denn schwer ist zu tragen
Das Unglück, aber schwerer das Glück
Ein Weiser aber vermocht es
Vom Mittag bis in die Mitternacht
Und bis der Morgen erglänzte
Beim Gastmahl helle zu bleiben[431].

Y éste es el enigma que Sócrates plantea a Nietzsche. ¿Por qué Sócrates, enamorado de la existencia, da la impresión de odiar la vida insistiendo en querer morir?

Nietzsche conoce y ama al Sócrates enamorado de la vida. En *El viajero y su sombra* escribe: «Si todo va bien, llegarán tiempos en que uno preferirá, con tal de perfeccionarse moral e intelectualmente, recurrir a los *Memorables* de Sócrates ("el libro más sugestivo de la literatura griega", según los cuadernos inéditos de julio de 1879) antes que a la Biblia, utilizando a Montaigne y Horacio como guías en el proceso conducente a la comprensión del sabio y el mediador más simple e imperecedero de cuantos han existido, Sócrates. De él parten muchos caminos, las formas de vida filosófica más diferen-

tes... En relación con el fundador del cristianismo, la ventaja de Sócrates es disponer de una sonrisa que matiza toda gravedad y una sabiduría rebosante de picardía capaz de insuflar al hombre el estado de ánimo más adecuado»[432]. Esta sabiduría rebosante de picardía es la del Sócrates danzante que aparece en el *Banquete* de Jenofonte[433], la de ese Sócrates complaciente e irónico que nos muestran los *Diálogos* de Platón, la de ese filósofo amante de la vida del que ha hablado Hölderlin en su poema *Sokrates und Alkibiades*:

Warum huldigest du, heiliger Sokrates,
Diesem Jünglinge stets? Kennest du Grösseres nicht?
Warum sieht mit Liebe
Wie auf Götter, dein Aug'auf ihn?
Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste
Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt
Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönem sich[434].

En *Schopenhauer como educador*, la figura del Sócrates amante de la vida vendrá a solapar la de Schopenhauer. Refiriéndose a la alegría del sabio, recurrirá a los versos de Hölderlin con tal de describirlo en unas líneas extraordinarias:

Während dem Menschen nichts Fröhlicheres und Besseres zu Theil werden kann, als einem jener Siegreichen nahe zu sein, die, weil sie das Tiefste gedacht, *gerade* das Lebendigste lieben *müssen* und *als* Weise am Ende sich zum Schönem neigen... *Sie bewegen sich und leben wirklich... weshalb es uns in ihrer Nähe wirklich einmal menschlich und natürlich zu Muthe ist und wir wie Goethe ausrufen möchten: «Was ist doch ein Lebendiges für ein herrliches köstliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie warh, wie seiend!»*[435].

¡Un *Sócrates músico*! Nietzsche había creído presentir su advenimiento en *El nacimiento de la tragedia*. Respondiendo a la llamada de las divinidades que, en sueños, invitan al filósofo a consagrarse a la música, esta figura de Sócrates como músico serviría para reconciliar la irónica lucidez de la consciencia racional y el entusiasmo de-

mónico. Éste sería verdaderamente el «hombre trágico», tal como se lee en los cuadernos inéditos[436]. En este Sócrates músico, Nietzsche proyecta sus propias ensoñaciones, su nostalgia de una reconciliación entre Apolo y Dioniso.

Y en *Sócrates moribundo* Nietzsche verá todavía reflejarse su propio drama. Sócrates ha preferido morir, y mientras lo hacía ha pronunciado estas enigmáticas palabras: «¡Oh Critón, le debo un gallo a Asclepio!», como si, curado de alguna enfermedad, estuviera en deuda con el dios de la salud[437]. Así exclama Nietzsche: «Últimas palabras grotescas y terribles, que significan para cualquiera que les preste atención: "Oh Critón, la existencia es una enfermedad". ¡Será posible! ¡Un hombre de su temple... y tal hombre era pesimista! ¡Se habría contentado sólo, pues, con ponerle buena cara a la vida disimulando durante todo ese tiempo su auténtico veredicto, sus más profundos sentimientos! ¡Sócrates, Sócrates vivió con sufrimiento! Y al final se vengaría de la existencia con estas palabras misteriosas, terribles, con esa piedad blasfema. Hubiera preferido que permaneciera en silencio hasta los últimos estertores de su vida –¿quizá entonces habría formado parte de una clase superior de espíritus?»[438].

Tal como ha demostrado admirablemente E. Bertram, aquí Nietzsche deja entrever su secreto, su íntima vacilación, el drama de su propia existencia. Él, Nietzsche, que quiso pasar por el mayor vate del goce de existir y vivir, ¿no supondrá finalmente también, no temerá, que la existencia no es más que mera enfermedad? Sócrates traicionó este secreto. De algún modo dejó entrever lo que pensaba de la vida terrena. Pero Nietzsche quisiera pertenecer a «una clase superior de espíritus», aquellos que saben silenciar este espantoso secreto. Escribe Bertram: «Sus inflamados y dionisíacos ditirambos sobre la vida y nada más que la vida, ¿serían quizá una forma de silenciar que el gran Educador en el vitalismo no creía verdaderamente en la vida?»[439]. En un último giro, *El crepúsculo de los dioses* ofrece una nueva interpretación de las últimas palabras de Sócrates. Esa enfermedad de la cual Sócrates curó no sería en realidad la vida, sino el género de vida que llevaba Sócrates. De este modo se murmura a sí mismo: «Sócrates no era médico. Sólo la muerte es el

médico definitivo. Sócrates, por su parte, no hizo más que permanecer enfermo durante largo tiempo»[440]. Entonces sería la lucidez socrática, la moral socrática, esa enfermedad que va minando la vida. Pero en tal caso la enfermedad de Sócrates, ¿no será también la enfermedad de Nietzsche, esa lucidez en la que se disuelven los mitos, esa consciencia despiadada? El amor-odio de Nietzsche en relación con Sócrates resulta de hecho idéntico al amor-odio que siente por sí mismo. Y la ambigüedad de la figura de Sócrates, según Nietzsche, ¿no está basada finalmente en la ambigüedad del personaje central de la mitología nietzscheana, Dioniso, el dios de la vida y de la muerte?

De una manera en verdad ciertamente misteriosa para nosotros, Platón, en el *Banquete*, ha dispuesto una constelación de símbolos dionisíacos alrededor de la figura de Sócrates[441]. El diálogo entero podría titularse de hecho *El dictamen de Dioniso*, puesto que Agatón declara que, con el fin de saber a quién de los dos hay que considerar más sabio, si a él o a Sócrates, habrán de remitirse al dictamen de Dioniso; es decir, que quien sea capaz de beber más cantidad y mejor ganará esta competición de *sophia*, de sabiduría y conocimiento, según el escrutinio del dios del vino[442]. Más tarde Alcibíades, cuando irrumpe en la sala de banquetes, aparece coronado con violetas y hojas de hiedra, al igual que Dioniso[443]. Apenas hace entrada, Alcibíades pone sobre la cabeza de Sócrates una corona de cintas, como acostumbraba a hacerse con los vencedores en los certámenes de poesía[444]. Sin embargo, Dioniso es el dios de la tragedia y de la comedia. Al hacer el elogio de Sócrates, el mismo Alcibíades compone lo que Sócrates denomina en seguida «un drama de sátiros y silenos»[445], pues a tales seres ha comparado con Sócrates. Pero sátiros y silenos componen el cortejo de Dioniso, girando originalmente el drama satírico alrededor de la pasión de Dioniso. La escena final nos enseña a un Sócrates que permanece solo junto con Agatón, el poeta trágico, y Aristófanes, el poeta cómico, obligándoles poco a poco a admitir que por su propia condición al hombre le corresponde ser al mismo tiempo poeta trágico y poeta cómico[446]. No obstante, Agatón había afirmado en su elogio de Eros que el amor es el más grande de los poetas[447]. Y pone como ejemplo a Só-

crates, que sobresale en el terreno de Eros y también en el de Dioniso. Por lo demás no tiene rival a la hora de beber vino[448], ganando la competición de sabiduría gracias al «dictamen de Dioniso», puesto que sólo él sigue despierto al finalizar el banquete[449]. ¿Habrá que reconocer también un rasgo dionisíaco en sus largos éxtasis, en esos arrobos que, en dos ocasiones, menciona el diálogo?[450]

Se encuentra por tanto en el *Banquete* de Platón, de una forma que parece consciente y pretendida, una serie de alusiones al carácter dionisíaco de la figura de Sócrates, que culmina en la escena final del diálogo, en la cual Sócrates, el mejor poeta y bebedor, ha triunfado gracias al dictamen de Dioniso.

No debe sorprendernos entonces que, de forma paradójica y secreta, inconscientemente quizá, la figura de Sócrates coincida finalmente, a juicio de Nietzsche, con la de Dioniso. Al final de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche dedica a Dioniso un extraordinario elogio en el que le llama «genio del corazón»[451], repitiendo en *Ecce homo*[452] el mismo pasaje para ilustrar su enorme penetración psicológica, pese a no señalar esta vez el nombre de aquel al que se dirige. En este himno resuena en cierto modo un eco del *Veni Sancte Spiritus*, del viejo elogio medieval de un Espíritu Santo del cual, a juicio de Hamann[453], el demonismo socrático era representación: «*Flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium*». El genio del corazón se demuestra poseedor de la maravillosa delicadeza de suavizar, excitar, corregir. En este retrato del rector de almas con poder demónico, Nietzsche quería describir la acción de Dioniso. Pero tal como supone E. Bertram[454], quizá estuviera pensando también, consciente o inconscientemente, en Sócrates mientras pronunciaba este elogio que nos servirá de conclusión, puesto que en él se resumen los diversos temas que han ido surgiendo a lo largo de nuestra exposición: «El genio del corazón, tal como lo posee aquel gran oculto, el dios-tentador y cazarratas nato de las consciencias[455], cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no dice una palabra, que no lanza una mirada en la que no haya un propósito y un guiño de seducción [...] el genio del corazón, que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y lo enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les

da a gustar un nuevo deseo –el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas–, [...] el genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale más rico, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre»[456].

Marco Aurelio

La física como ejercicio espiritual, o pesimismo y optimismo en la obra de Marco Aurelio

Cuando se hojea la colección de *Meditaciones*[457] de Marco Aurelio, no podemos dejar de sorprendernos por las numerosas declaraciones pesimistas que aparecen ahí. La amargura, el hastío o la «náusea» frente a la misma existencia humana se ponen de manifiesto por medio de fórmulas llamativas, como por ejemplo ésta: «Mira a tu alrededor mientras te bañas: grasa, sudor, mugre, agua viscosa y otras cosas repugnantes. Así son todos y cada uno de los momentos de la vida, así son todos los propósitos» (VIII, 24).

Este tipo de expresiones despectivas se utilizan para referirse en primer lugar al cuerpo, a la carne, denominados «barro», «lodo» o «sangre impura» (II, 2). Pero en realidad son aplicadas también a todo aquello que los hombres tienen por valioso: «Ese plato tan anhelado no es más que el cadáver de un pez, un pájaro o un cerdo, ese vino de Falerno mero jugo de uva, las púrpuras simple pelo de oveja empapado en sangre de crustáceo, la unión de los sexos sólo frotación de vientres acompañada de la eyaculación, en virtud de un espasmo, de un líquido viscoso» (VI, 13). La misma mirada desilusionada recae sobre el conjunto de las actividades humanas: «Todo aquello a lo que se da tanta importancia en el curso de la vida es vacuidad, podredumbre y mezquindad, simple y recíproco mordisqueo entre perros, peleas de niños que poco después se ponen a llorar» (V, 33, 2). La guerra por la cual Marco Aurelio defiende las fronteras del Imperio supone una especie de caza del sármata, similar a la caza de moscas por parte de la araña (X, 10). Sobre la confusa agitación de las marionetas humanas Marco Aurelio lanza su mirada despiadada: «Cabe representárselas cómo son al comer, al dormir, al fornicar o al hacer sus necesidades. Y luego cuando se dan aires de grandeza, gesticulando orgullosamente o montando en cólera y reprendiendo a la gente con la mayor altanería» (X, 19).

Una agitación humana tanto más irrisoria cuanto que no dura más que el tiempo de un parpadeo, reduciéndose a bien poca cosa: «Hoy sólo un poco de flemas, mañana cenizas o esqueleto» (IV, 48, 3).

Dos palabras bastan para resumir la comedia humana: todo es trivial, todo es efímero. Todo es trivial porque no hay nada nuevo bajo el sol: «Considera sin cesar cómo todos los acontecimientos que se producen en el momento presente se han producido de forma idéntica también en el pasado y seguirán produciéndose también en el futuro. Qué monótonos resultan estos dramas y escenas que conoces gracias a tu experiencia personal o por la historia antigua. Haz que cobren vida ante tus ojos, por ejemplo lo que se refieren a la corte de Adriano, de Antonino, de Filipo, de Alejandro y Creso. Todos estos espectáculos eran los mismos que los de la actualidad. Sólo los actores cambian» (X, 27). Una trivialidad y un tedio que llegan al asco: «Lo que ves en el anfiteatro y en lugares semejantes te repugna: siempre más de lo mismo, convirtiéndose por mor de la uniformidad en un espectáculo fastidioso. Se trata de sentir esa misma sensación frente a la existencia en conjunto. De arriba abajo, todo es siempre más de lo mismo y hecho de lo mismo. ¿Hasta cuándo será así?» (VI, 46). No sólo los asuntos humanos resultan banales, sino que además son efímeros. Marco Aurelio se esfuerza en revivir por medio de su imaginación el bullicio humano de épocas pasadas (IV, 32), como por ejemplo las de Vespasiano o Trajano: sus matrimonios, enfermedades, guerras y festejos, el comercio, la agricultura, las ambiciones y las intrigas. Tanto estas muchedumbres humanas como sus actividades se extinguieron sin dejar apenas rastro. Este incesante proceso de destrucción intenta representárselo Marco Aurelio por medio de quienes le rodean (X, 18 y 31).

¿Puede consolarse el hombre de la brevedad de su existencia esperando cierta supervivencia gracias al nombre que legará a la posteridad? ¿Pero qué es un nombre? «Un simple sonido, débil como un eco» (V, 33). Y este miserable y fugitivo legado sólo se transmitirá a unas generaciones que no perdurarán, ninguna de ellas, más que el instante de un destello dentro de la infinitud del tiempo (III, 10). En lugar de confiar en esta ilusión, más valdría repetirse junto

con Marco Aurelio: «Cuántos hombres ignoran incluso tu nombre, y cuántos lo olvidarán pronto» (IX, 30). O mejor todavía: «Pronto lo habrás olvidado todo, pronto te habrán olvidado todos» (VII, 21).

Por lo demás, ¿qué es el mundo humano dentro del conjunto de la realidad? Un pequeño puñado de tierra lo contiene, no siendo la misma tierra sino un pequeño punto en la inmensidad del espacio, mientras que una vida humana resulta ser sólo un fugitivo instante de ese doble infinito temporal que se extiende por delante y detrás de nosotros. Dentro de tal inmensidad todo es arrastrado inexorablemente por el impetuoso torrente de las metamorfosis, por la corriente infinita de la materia y el tiempo (IV, 43).

De este modo, todo lo humano no supone sino humo y niebla (X, 31). Y, más allá de los siglos y de las diferencias culturales, Marco Aurelio parece hacerse eco del Eclesiastés: «Vanidad de vanidades, y todo vanidad».

No cabe sorprenderse demasiado, pues, de que numerosos historiadores hayan hablado con cierta complacencia del pesimismo de Marco Aurelio. P. Wendland[458] saca a colación «su sombría resignación», y J. M. Rist[459] su escepticismo. E. R. Dodds[460] insiste en la constante autocrítica que ejerce sobre sí mismo Marco Aurelio. Sitúa él esta tendencia en relación con cierto sueño del emperador que nos ha sido relatado por Dión Casio[461]. Al parecer soñó, la noche anterior a su nombramiento, que tenía los hombros de marfil. Esto, a juicio de E. R. Dodds[462], sugiere que Marco Aurelio padeció en forma aguda eso que los modernos psicólogos denominan una crisis de identidad. Recientemente el doctor R. Dailly, especialista en trastornos psicosomáticos, y H. van Effenterre[463] han intentado diagnosticar, en un trabajo publicado en común, los aspectos patológicos de orden psíquico y fisiológico que se advierten en el «caso Marco Aurelio». Basándose en el testimonio de Dión Casio[464], apuntan que Marco Aurelio seguramente padeció de úlcera gástrica, respondiendo la personalidad del emperador a los patrones psicológicos de tal enfermedad: «El ulceroso suele ser un hombre replegado en su interior, inquieto, preocupado [...]. Una especie de hipertrofia del yo le separa de sus semejantes [...] siendo en el fondo a sí

mismo a quien busca en los demás [...]. Autoconsciente hasta lo obsesivo, está más interesado por el trato perfecto desde un punto de vista técnico que por las relaciones humanas propiamente dichas, de las cuales ésta debería ser sólo un aspecto. Si se trata de un hombre dedicado al pensamiento se inclinará por ciertos intentos de justificación, por la creación de personajes de espíritu superior, por las actitudes estoicas o fariseas»[465]. En opinión de los autores de este artículo, las *Meditaciones* responderían a una necesidad de «autoconvencimiento», de «justificación ante sus propios ojos»[466].

Es aquí donde justamente surge, a mi juicio, el problema, el error de interpretación por el cual se cree posible extraer, a partir de la lectura de las *Meditaciones*, conclusiones relativas a la psicología del emperador estoico. Suele pensarse en esta obra como si fuera una especie de diario autobiográfico en el que el emperador diera desahogo a su alma. Suele imaginarse, de manera bastante romántica, al emperador inmerso en la atmósfera trágica de la guerra contra los bárbaros escribiendo o dictando, al anochecer, sus desengañadas reflexiones acerca de los asuntos humanos, e intentando constantemente justificarse o convencerse a sí mismo con tal de poner fin a las dudas que le corroen.

Pero las cosas no son así. Para comprender en qué consisten las *Meditaciones* hay que conocer el género literario al cual pertenecen y situarlas en el horizonte general de la enseñanza y de la vida filosófica de la época helenística[467]. La filosofía era fundamentalmente, por entonces, una guía espiritual: no se planteaba dispensar una suma de enseñanzas abstractas, sino cierto «dogma» destinado a transformar el alma del discípulo. La enseñanza filosófica, por lo tanto, y por más que lleve aparejada prolongados estudios y largos períodos de reflexión, resulta inseparable del retorno constante a unos dogmas fundamentales que se manifiestan en lo posible por medio de fórmulas tan breves como sorprendentes, en forma de *epitome* o de catecismo, que el discípulo debe tener siempre presentes en su corazón para recordarlas de continuo[468].

Un momento importante dentro de la actividad filosófica lo constituye, por lo tanto, la práctica de la meditación: «Meditar día y noche»[469], como puede leerse en la *Carta de Epicuro a Meneceo*. Con

esta meditación lo que se pretende es «tener a mano», es decir, presentes, los dogmas fundamentales de la escuela a fin de que su poderoso efecto psicológico pueda ejercerse sobre el alma. Esta meditación puede también adoptar forma de ejercicio escrito[470], que habrá de constituir un verdadero diálogo con uno mismo: *eis heauton*[471].

Gran parte de las *Meditaciones* de Marco Aurelio responde a este tipo de ejercicio: se trata de tener siempre presentes y de forma dinámica en el espíritu los dogmas principales del estoicismo. Son estos fragmentos de la sistemática estoica[472] los que Marco Aurelio se está reafirmando «a sí mismo».

A esta práctica de «memorización» de los dogmas habría que añadir, en el caso del emperador filósofo, otros ejercicios espirituales escritos, en realidad también de carácter tradicional. En primer lugar se encuentra el examen de consciencia, por el cual pueden comprobarse los progresos espirituales realizados[473]. Después tenemos el ejercicio de la *praemeditatio malorum*[474], destinado a evitar que el sabio se vea superado de forma inesperada por los acontecimientos. Uno debe, pues, representarse con la mayor viveza aquellos acontecimientos luctuosos que podrían llegar a suceder, demostrándose a sí mismo al mismo tiempo que no tienen nada de temible.

Las *Meditaciones* de Marco Aurelio resultan ser por lo tanto un documento en extremo precioso. Suponen un destacado ejemplo de ese género escrito que debió proliferar en la Antigüedad, pero que por su propio carácter estaba llamado a desaparecer sin dejar rastro: los ejercicios de meditación consignados por escrito. Como en seguida veremos, las fórmulas pesimistas de Marco Aurelio no son manifestación de las concepciones personales de un emperador desengañado, sino una serie de ejercicios espirituales practicados según una rigurosa metodología.

En el presente estudio centraremos nuestra atención en un ejercicio espiritual muy característico consistente en hacerse una representación mental exacta, «física», de cosas o acontecimientos. El método es definido en el texto siguiente:

En preciso hacerse siempre una definición o descripción de la cosa a representarse a fin de poder contemplarla en sí misma, tal como es en esen-

cia, puesta al desnudo por entero y en todas sus partes según el método de división, y decirse a uno mismo su verdadero nombre y el de las partes que la componen y en las cuales se divide.

Pues la mejor manera de alcanzar la grandeza de alma es examinando metódica y verazmente cada una de las cosas que se nos presentan a lo largo de la vida y contemplarlas siempre de tal modo que el espíritu tenga siempre presentes las siguientes preguntas: "¿Qué es este universo? Para tal universo, ¿qué utilidad tiene la cosa que se nos presenta? ¿Qué valor tiene ésta en relación con el Todo y en relación con el hombre?" (III, 11).

El ejercicio consiste por lo tanto en definir, primero, la cosa o acontecimiento en sí misma, tal como es, separándola de las representaciones convencionales que los hombres, habitualmente, suelen hacerse. Al mismo tiempo debe aplicarse un método de división que, como luego veremos, puede adoptar dos formas: división en partes cuantitativas, si la cosa o acontecimiento pertenece a una realidad continua y homogénea, o división en partes constituyentes, es decir, en su parte causal y su parte material, en la mayoría de los casos. Por último cabe considerar la relación de la cosa o acontecimiento con la totalidad del universo, situándola en el flujo causal.

La parte del método consistente en definir la cosa «en sí misma» y en decirnos su verdadero nombre nos permite entender ciertos textos en apariencia pesimistas, como los que hemos citado al comienzo del presente trabajo. De esta manera las definiciones de alimentos, del vino, de la púrpura o de la cópula sexual (VI, 13) pretenden pasar por definiciones puramente «naturales», técnicas o médicas de las cosas en cuestión. En concreto, la definición de la cópula recuerda a aquella fórmula, «la unión sexual es como una breve epilepsia», atribuida por Aulo Gelio a Hipócrates y por Clemente de Alejandría a Demócrito[475]. Y lo mismo sucede cuando Marco Aurelio se imagina despiadadamente a los poderosos en la intimidad, «cuando comen, duermen, fornican y hacen sus necesidades» (X, 19), esforzándose por subrayar los aspectos físicos de la realidad humana. Idéntico método se aplica a la representación de la muerte: «Aquel que considera la muerte aisladamente, en sí misma, disolviendo por medio del análisis del concepto las falsas representa-

ciones mentales que lleva asociadas, llegará finalmente a pensar que la muerte es sólo una obra de la naturaleza» (II, 12). Numerosas veces surge en las *Meditaciones* el intento de otorgar un nombre «científico» a esta obra de la naturaleza, de manera que esté en conformidad con una teoría general de la física cósmica: «Por un lado dispersión, caso de que la teoría de los átomos sea verdadera; por otro extinción o transformación, caso de que lo sea la teoría de la unidad de todo» (VII, 32; véanse VI, 4 y 10; IV, 14).

Tales representaciones mentales, observa Marco Aurelio, «dan cuenta de la corporeidad de las cosas». «Además las atraviesan de parte a parte, de tal modo que pueden contemplarse las cosas tal como son en sí mismas [...]. Cuando las cosas parecen en exceso seductoras ponlas al desnudo, enfréntate a lo escaso de su valor, aleja las historias que se explican de ellas y de las cuales se enorgullecen» (VI, 13)[476].

Otra forma de conocimiento exacto de los objetos es la división[477], ya sea en partes cuantitativas o en partes constituyentes. Las *Meditaciones* ofrecen un ejemplo de este primer criterio de división:

> Si puedes dividir un aire melodioso en cada uno de sus sonidos preguntándote por el propósito de cada uno de ellos, si no puedes impedirte hacerlo, te sentirás orgulloso. Y lo mismo sucederá en el caso de la danza, si la descompones en cada uno de sus movimientos o figuras. Y lo mismo para el Pancracio. En resumen, que salvo en el caso de la virtud y de cuanto se relaciona con ella, acuérdate de ir directamente a las partes consideradas en sí mismas y de conseguir despreciarlas, gracias a la división que haces de estas cosas. Traslada al mismo tiempo este método al conjunto de la existencia (XI, 2).

En este método de análisis de los «continuos» en partes cuantitativas tiene su origen uno de los temas más habituales de Marco Aurelio, el de la fugacidad del instante presente[478]. La meditación que acabamos de citar aconseja en efecto: «Traslada este método [de división en momentos] al conjunto de la existencia». Y podemos ver a Marco Aurelio aplicarlo concretamente: «No te dejes engañar por la representación global de tu existencia en su totalidad» (VIII, 36).

Al igual que es una ilusión representarse el canto como algo diferente a una mera sucesión de notas o la danza como una serie sucesiva de figuras, supone una equivocación terrible el dejarse engañar por la representación global de tu existencia, por la acumulación de todas las dificultades y de todas las pruebas que nos aguardan. Nuestra vida resulta, como cualquier continuo, finalmente divisible hasta el infinito[479]. Cada instante de nuestra vida se desvanece en el momento en que queremos captarlo: «El presente se acorta al máximo si intentamos delimitarlo» (VIII, 36). De ahí ese consejo de Marco Aurelio tantas veces repetido: «Delimita el presente» (VII, 29). Lo cual quiere decir: intenta percibir hasta qué punto es infinitesimal el instante en el cual el futuro se convierte en pasado.

El método aquí utilizado consiste por lo tanto en aislar por medio del pensamiento un momento dentro del continuo temporal, y después deducir de las partes el todo: un canto no es sino una mera sucesión de notas, y una vida no es sino una mera sucesión de instantes fugitivos. Una aplicación del mismo principio se encuentra en ciertas declaraciones a veces consideradas «pesimistas». Se deduce a partir de un momento el conjunto de la existencia, de los molestos espectáculos del anfiteatro la duración entera de la existencia (VI, 46), del aspecto repugnante del agua en que nos bañamos la totalidad de instantes de la vida (VIII, 24). ¿Qué puede legitimar semejante razonamiento? La idea de que el desarrollo temporal no transforma en modo alguno el contenido de la realidad, es decir, que la realidad en conjunto es dada a cada instante o, dicho de otro modo, que la duración es totalmente homogénea. El mejor ejemplo de esta concepción lo ofrece la meditación siguiente: «Considera cuántas cosas se producen en cada uno de nosotros en un instante infinitesimal, tanto en lo referido al ámbito psicológico como al fisiológico. Entonces nada te sorprenderá por más que las cosas, o más bien todos los efectos de la naturaleza, se produzcan simultáneamente dentro de esta unidad y esta totalidad que denominamos cosmos» (VI, 25).

El otro modo de división consiste en distinguir los elementos esenciales de la cosa o del acontecimiento. Por eso, en numerosas ocasiones, Marco Aurelio enumera las cuestiones que hay que plan-

tearse en presencia de la cosa que se presenta ante nosotros. Cuatro son estas cuestiones, correspondientes a eso que suele llamarse las «categorías» estoicas: ¿Cuál es el elemento material de la cosa? ¿Cuál es su elemento causal? ¿Qué relación tiene con el cosmos? ¿Cuál es su duración natural?[480] Este método tiene como objetivo situar el acontecimiento o la cosa en un horizonte «físico», en el marco general de las ciencias físicas. Por ejemplo, esta meditación: «Estoy conformado por la unión de un elemento causal y un elemento material[481]. Ninguna de sus partes puede quedar sumergida en la nada, por cuanto que no ha salido de la nada. Pero cada parte de mí mismo quedará integrada gracias a cierta transformación en otra parte del universo y ésta en otra, y así hasta el infinito» (V, 13). Según este punto de vista, el nacimiento y la muerte del individuo se convierten en dos momentos de esa universal metamorfosis que tanto place a la naturaleza (IV, 36) y en cuya tarea se afana (VIII, 6). La visión del impetuoso río de la materia universal y del tiempo infinito que arrastran las vidas humanas queda finalmente, pues, ligada a este método de división. Gracias a él, el acontecimiento que se presenta ante nosotros, ya sea el dolor, la injuria o la muerte, pierde su significado meramente humano para quedar en relación con su verdadera causa física, con la voluntad primigenia de la providencia y el encadenamiento necesario de causas resultante[482]. «Aquello que te ha sucedido estaba anunciado desde la eternidad, y también desde la eternidad la trama causal que vinculaba tu aparición concreta y este suceso» (X, 5).

El método propuesto por Marco Aurelio altera por tanto radicalmente nuestra manera de valorar las cosas y los sucesos que rodean la existencia humana. Los hombres suelen aplicar habitualmente cuando quieren valorar las cosas un sistema de valores puramente humano, a menudo herencia de la tradición, equívoco a causa de sus componentes pasionales. Es lo que Marco Aurelio denomina el *tuphos*, el énfasis de la opinión (VI, 13). Así pues, puede decirse, en cierto sentido, que el método de definición «física» busca la eliminación del antropocentrismo, entendiendo aquí por «antropocentrismo» eso *humano, demasiado humano* que el hombre añade a las cosas en el momento de representárselas: «No te explico nada

más salvo eso que las representaciones primeras te dan a conocer del objeto. Por ejemplo, se te dice que alguien te está calumniando. Esto es lo único que se te dice. Pero esto otro, "se trata de un perjuicio para mí", no te ha sido dicho» (VIII, 49). Un hecho objetivo se ha presentado a nuestro conocimiento: alguien ha dicho tales palabras. Esto supone la representación primera. Pero la mayor parte de los hombres suelen añadirle por sí mismos una segunda representación, salida de su interior, que se expresa por medio de un discurso también interior: «Estas palabras calumniosas son injuriosas para mí». Al juicio existencial se le añade entonces un juicio de valor, juicio de valor que, según Marco Aurelio y los estoicos, no está basado en la realidad, puesto que la única desgracia posible que puede acometer al hombre es la falta moral que éste quizá llegue a realizar. De este modo, concluye Marco Aurelio: «Mantente siempre fiel a las representaciones primeras sin añadir nada que hayas extraído sólo de tu propio fondo; así nada malo te sucederá. O mejor, no añadas algo en tanto no estés familiarizado con cada uno de los acontecimientos que suceden en el mundo» (VIII, 49). Advertimos por tanto aquí dos etapas: en primer lugar hay que mantenerse fiel a la representación primera de una manera casi podría decirse que ingenua, es decir, mantenerse en la definición de la cosa o del acontecimiento considerado en sí mismo, sin añadirle ninguna falsa valoración; en segundo lugar, concederle a la cosa o al acontecimiento su auténtico valor, en relación con sus causas naturales: la voluntad de la Providencia y la voluntad humana. Vemos aparecer en este punto un tema habitual en Marco Aurelio, el de la familiaridad del hombre con la naturaleza; el sabio que practica el método de definición «física» lo encuentra todo «natural», porque está familiarizado con los procesos de la naturaleza: «Qué ridículo y ajeno al mundo es quien se sorprende de que cualquier cosa le suceda a lo largo de la vida» (XII, 13). «Todo acontecimiento se produce de modo tan familiar y habitual como la rosa en primavera o el fruto en verano» (IV, 44).

Es finalmente en la perspectiva cósmica de la naturaleza universal donde todas las cosas y acontecimientos deben situarse: «Un inmenso y despejado campo se abrirá ante ti, pues en virtud del pen-

samiento puedes abrazar la totalidad del universo y recorrer su eternidad temporal, considerando la rápida metamorfosis de cada cosa individual, la brevedad del momento que va del nacimiento a la disolución, la eternidad que precede al nacimiento, la eternidad que seguirá a la disolución» (IX, 32). La mirada del alma[483] coincide con la mirada divina de la naturaleza universal[484]. Del mismo modo que respiramos con el aire que nos rodea, nos es necesario pensar con el Pensamiento en el cual estamos inmersos[485].

Esta transformación de la mirada originada por la práctica del conocimiento «físico» produce como resultado la grandeza de alma. En el texto que citamos anteriormente (III, 11), Marco Aurelio lo indica de manera explícita: «La mejor manera de alcanzar la grandeza de alma es examinando metódica y verazmente cada una de las cosas que se nos presentan a lo largo de la vida». Marco Aurelio no define con precisión esta virtud. Todo lo más, observa (X, 8) que el término *hyperphron* (puede traducirse como «noble» o «magnánimo») implica la «elevación de la parte pensante por encima de las emociones delicadas o violentas de la carne, por encima de la vanagloria, de la muerte y de otras cosas similares». Tal definición es muy similar a aquella que los estoicos daban tradicionalmente de la grandeza de alma: «La grandeza de alma es esa virtud o conocimiento que nos eleva por encima de aquello que puede suceder tanto a los benévolos como a los malvados»[486], es decir, por encima de eso que en lenguaje técnico los estoicos denominaban cosas «indiferentes». Para los estoicos, en efecto, resultaba indiferente todo aquello que no es ni bueno ni malo. Según ellos, el único bien residía en la virtud, y el único mal en el vicio. Virtud y vicio dependen de nuestra voluntad, están en nuestro poder, pero lo restante, como la vida, la muerte, la riqueza, la pobreza, el placer, el dolor, el sufrimiento o la celebridad no dependen en absoluto de nosotros. Tales cosas, independientes de nuestra voluntad y por lo tanto ajenas a la oposición entre el Bien y el Mal, resultan indiferentes. Pueden sucederles indistintamente a los buenos o a los malvados a causa de la decisión inicial de la Providencia y del necesario encadenamiento causal.

Afirmar que el método de definición «física» genera la grandeza del alma supone tanto como decir, pues, que éste nos hace descu-

brir que todo cuanto no sea virtud debe resultarnos indiferente. Es esto lo que se destaca explícitamente en una meditación de Marco Aurelio:

Vivir de la mejor manera posible: conseguirlo depende del alma, si se es capaz de mostrar indiferencia a las cosas indiferentes. Uno logrará ser indiferente a las cosas indiferentes si considera cada cosa según el método de división y definición[487], recordando que ninguna de ellas es capaz de generar por sí misma una evaluación en relación consigo misma y que no pueden venir hasta nosotros, puesto que las cosas permanecen inmóviles, por lo que somos nosotros quienes tenemos que formarnos juicios sobre ellas [...] (XI, 16).

El significado del método que estamos estudiando aparece aquí bajo una nueva luz. Definir o dividir la cosa de manera puramente «física», de manera conforme a la parte «física» de la filosofía, supone una sustitución del equívoco valor que la opinión humana le atribuía. Supone por lo tanto reconocerla como algo «indiferente», es decir, como independiente de nuestra voluntad pero dependiente de la voluntad divina, pasándose pues de la esfera trivial y mezquina de los intereses humanos a la esfera inexorable del orden de la naturaleza.

Cabe destacar la fórmula «mostrar indiferencia a las cosas indiferentes». No parece que todos los estoicos la hicieran suya. Ellos admitían en efecto que era posible elegir entre varias cosas indiferentes y que algunas resultaban «preferibles» en razón de su mayor o menor grado de conformidad con la naturaleza: así preferían, por ejemplo, la paz a la guerra, la salvación de la patria a su destrucción. Pero la fórmula «mostrar indiferencia a las cosas indiferentes» recuerda la definición sobre el final de la vida acuñada por Aristón de Quíos, el estoico herético del siglo III a. C.: «Vivir en una disposición de indiferencia en relación con las cosas indiferentes»[488]. Aristón quería señalar de este modo que, al margen de la virtud, no hay cosas preferibles por su naturaleza: las cosas sólo podían resultar preferibles en relación con las circunstancias[489]. Como ha puesto de manifiesto J. Moreau[490], Aristón quería demostrar su completa adhe-

sión a ese principio fundamental del estoicismo que sólo reconocía como único bien, como único valor, la virtud. De este modo habría deseado que la razón fuera capaz de reconocer su deber en cualquier circunstancia sin necesitad del conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, sabemos que fue la lectura de los escritos de Aristón lo que provocaría la conversión de Marco Aurelio a la filosofía[491].

Aclaremos por otra parte el sentido dado por Marco Aurelio a esa «indiferencia frente a las cosas indiferentes». Consiste en no establecer diferencias: está relacionada con el valor igualitario que concede el alma a cualquier circunstancia y no con la falta de interés o compromiso. Las cosas indiferentes no dejan de tener su interés para el sabio, más bien al contrario –y aquí reside el principal beneficio del método «físico» de definición–, puesto que a partir del momento en que éste descubre que las cosas indiferentes no dependen de la voluntad humana sino de la voluntad de la Naturaleza universal adoptan para él infinito interés, aceptándolas amorosamente, pero todas con idéntico amor, encontrándolas hermosas, pero admirando todas con idéntico entusiasmo. Es éste uno de los aspectos esenciales de la grandeza de alma, pero también el punto en el cual Marco Aurelio, por más que le haya influido, difiere completamente por lo que sabemos de Aristón de Quíos. Éste rechazaba el aspecto «físico» de la filosofía[492], ya que pretendía fundamentar el deber de tal modo que permaneciera independiente del conocimiento de la naturaleza. Por el contrario, Marco Aurelio establece la grandeza de alma y la indiferencia frente a las cosas indiferentes a partir de la contemplación del mundo físico. El ejercicio espiritual consistente en la definición «física», al cual dedicamos el presente estudio, supone la puesta en práctica del componente físico de la filosofía estoica.

La estrecha relación existente entre grandeza de alma y conocimiento de la naturaleza vuelve de nuevo a aparecer en Séneca[493]. En el prefacio a un tratado titulado *Cuestiones naturales* expone la utilidad de esta investigación física. Así define precisamente la grandeza de alma: «Es la virtud gracias a la cual aspiramos a conseguir la grandeza, porque implica la liberación del alma preparándola para el conocimiento de las cosas celestes y haciéndola digna de

compartir la condición divina»[494]. En este punto los estoicos recuperaban la tradición platónica, inaugurada por el famoso texto de la *República*[495] que el propio Marco Aurelio cita del modo siguiente: «A quien dispone de grandeza de alma y es capaz de contemplar la totalidad del tiempo y el ser, ¿crees acaso que pueda considerar la existencia humana como algo importante?» (VII, 35). La grandeza de alma aparece aquí vinculada a una suerte de vuelo del espíritu lejos de las cosas terrenales. Por más que Marco Aurelio, al citar este pasaje, dé a entender que él mismo se situaba dentro de esta tradición platónica, finalmente no deja de ser cierto que sus ideas sobre los fundamentos especulativos de la grandeza de alma están radicalmente distanciadas del tema platónico del vuelo imaginario del alma. El estoicismo dota en efecto a Marco Aurelio de una física a propósito del suceso concreto, del *hic et nunc*, y es esta física la que, antes que nada, establece la virtud de la grandeza de alma.

El acontecimiento presente, que el método de análisis cuantitativo del continuo temporal convertía en algo prácticamente inmaterial, recobra gracias a ese otro método de análisis de los elementos esenciales un valor, por así decirlo, infinito. Y es que, si se analizan sus causas, cada elemento se nos muestra como expresión de una voluntad de la Naturaleza que se despliega o repercute en ese encadenamiento de causas que constituye el Destino. «Circunscribir el presente» supone en primer lugar librar a la imaginación de ciertas representaciones pasionales de rechazo o esperanza, descargándolas así de inquietud o de inútiles preocupaciones, pero sobre todo practicar un ejercicio de verdadera «presencia de la Naturaleza», renovando a cada instante el consentimiento de nuestra voluntad a la Voluntad de la Naturaleza universal. De esta forma la actividad moral y filosófica por entero se concentra en el instante: «Con esto es suficiente: con el juicio exacto de la realidad que realizas en el momento presente, con la acción comunitaria que llevas a cabo en el momento presente, con la disposición a acoger con benevolencia en el momento presente cualquier acontecimiento que pueda producirse por causas exteriores» (IX, 6).

Entendidas de este modo, puede decirse que las cosas son transformadas. No se establecen entre ellas «diferencias»: son aceptadas

por igual, son igualmente amadas: «La tierra ama la lluvia; ésta ama por su parte al venerable Éter[496]. En cuanto al Universo, ama producir las cosas que deben ser llamadas a la vida. Le digo por tanto también al Universo: "Las amo como tú". Y no debemos olvidar añadir algo: ellas aman ser llamadas»[497] (X, 21).

Al mismo tiempo todo podría parecer banal, fastidioso e incluso repugnante a causa de la eterna repetición de las cosas humanas, al ser su duración homogénea; cada instante contendría así todas las posibilidades. Pero ahora lo que resultaría enojoso o terrorífico adopta un aspecto nuevo. Todo se convierte en familiar para el hombre que identifica su visión con la de la Naturaleza: ha dejado de ser alguien ajeno al universo. Nada puede sorprenderle porque habita en «la querida ciudad de Zeus»[498]. Acepta y ama cada acontecimiento, es decir, cada instante presente con benevolencia, gratitud y piedad[499]. El término *hileos*, tan querido por Marco Aurelio, expresa bien tal atmósfera interior, acabando las *Meditaciones* justamente refiriéndose a él: «Similares en su serenidad, pues aquel que te libera ha encontrado a su vez la plenitud de la serenidad» (XII, 36, 5).

La transformación de la mirada supone pues la reconciliación del hombre y de las cosas. Ante la mirada del hombre familiarizado con la naturaleza todo brilla con un nuevo resplandor, pasando a desarrollar Marco Aurelio una estética realista en la siguiente meditación:

Conviene destacar también un asunto de este tipo: incluso las consecuencias secundarias de los fenómenos naturales tienen algo de gracioso o fascinante. Por ejemplo, cuando el pan está cocido se agrietan algunas partes de su superficie; y sin embargo son precisamente esas hendiduras, que en cierto modo parecen haber escapado a las intenciones que rigen la elaboración del pan, las que en cierta manera más nos complacen, excitando nuestro apetito de modo muy particular. O también los higos: cuando están muy maduros se agrietan. A las aceitunas maduras la cercanía de la podredumbre les añade una belleza especial. Las espigas se inclinan hacia la tierra, y la cara del león se arruga, y la espuma llena el hocico del jabalí. Todas estas cosas y muchas otras, si se consideraran sólo en sí mismas, estarían

lejos de resultar agradables a la vista. No obstante, estos aspectos secundarios que acompañan a los procesos naturales añaden nuevos adornos a su belleza, llenándonos de regocijo; de manera que si alguien dispone de la experiencia y los conocimientos adecuados sobre los procesos del universo no habrá ni uno sólo de estos fenómenos paralelos a los procesos naturales que no se le presente, de alguna manera, bajo una forma agradable. Este hombre no sentirá menor placer al contemplar en su desnuda realidad las fauces babeantes de las fieras que aquellas imitaciones que nos ofrecen pintores y escultores. Sus ojos puros serán capaces de percibir una especie de madurez y florecimiento en las mujeres y hombres de edad, o una suerte de dulzura encantadora en los pequeños. Muchos casos de este tipo se le irán presentando: no será el primer hombre que se complacerá con todas estas cosas, pero sí algo que conseguirán únicamente quienes estén familiarizados realmente con la naturaleza y sus obras[500] (III, 2).

Hemos dejado en este punto muy lejos las declaraciones pesimistas que citábamos al comienzo de nuestro estudio. Y sin embargo estas expresiones pesimistas formaban parte del mismo ejercicio espiritual que estos himnos a la hermosura de la Naturaleza que acabamos de leer. Tanto unas como otros se integran en efecto dentro de un ejercicio espiritual consistente en definir, en sí misma, la cosa que se presenta, en dividirlas en partes cuantitativas o conformadoras, en considerarlas desde el punto de vista característico de la parte física de la filosofía. Este ejercicio espiritual, la definición «física», tiene precisamente como efecto el hacernos indiferentes a las cosas indiferentes, es decir, el hacernos renunciar a establecer diferencias entre las cosas que no dependen de nosotros sino de la voluntad de la Naturaleza universal. No establecer diferencias implica en primer lugar renunciar a atribuir a ciertas cosas un falso valor, al medirlas exclusivamente desde una escala humana. Éste es el sentido de esas expresiones en apariencia pesimistas. Pero no establecer diferencias supone al mismo tiempo descubrir que todas las cosas, incluso aquellas que nos parecían repulsivas, tienen idéntico valor si son medidas a escala de la Naturaleza universal, contemplando las cosas como la misma Naturaleza las contempla. Tal es el sentido de esas otras expresiones optimistas, en las cuales se exalta la belleza de

todos los fenómenos naturales, en las cuales se manifiesta también un consentimiento amoroso para con la voluntad de la Naturaleza. Esta actitud interior en virtud de la cual el alma no establece diferencias, otorgando igual importancia a las cosas, es propia de la grandeza de alma.

¿Era el propio Marco Aurelio pesimista u optimista? ¿Padeció úlcera de estómago?[501] Las *Meditaciones* no nos permiten responder a semejantes cuestiones. Sólo nos dan a conocer ciertos ejercicios espirituales, tradicionales de la escuela estoica, pero bien poco pueden revelarnos sobre el «caso Marco Aurelio».

Una clave de las *Meditaciones* de Marco Aurelio: los tres *topoi* filosóficos según Epícteto

La posteridad ha concedido, justamente, un alto valor literario a las *Meditaciones* de Marco Aurelio. La contundencia de sus fórmulas, su vivaz expresividad y su tono preciso no dejan de llamar constantemente la atención del lector. Y sin embargo, la primera vez que uno las aborda se le escapan sus modos de composición. Tales sentencias parecen sucederse sin la menor ordenación, como si hubieran sido dictadas al azar de las impresiones y estados de ánimo de este emperador filósofo. Por otra parte, ¿por qué buscar algún orden en una serie de *Meditaciones* que no pretenden pasar por sistemáticas?

No obstante, con el presente estudio quisiera demostrar que, bajo su aparente desorden, se esconde una ley rigurosa que explica el contenido de estos pensamientos. Esta ley se manifiesta claramente por lo demás en un esquema ternario que a menudo reaparece en ciertas sentencias. Pero el esquema no fue inventado por Marco Aurelio: equivale de hecho exactamente a los tres *topoi* filosóficos que utilizara Epícteto en sus *Conversaciones*. Es este esquema ternario el que inspira la composición de las *Meditaciones* del emperador: cada sentencia desarrolla a veces uno, a veces dos y en ocasiones tres de estos *topoi* tan característicos.

I. El esquema ternario en Marco Aurelio

Puede descubrirse con facilidad en los tres textos siguientes (acompañamos cada uno de los temas de este esquema ternario de un número: 1, 2, 3, que nos permitirá en cada caso reconocerlo):

VII, 54: Por doquier y constantemente depende de ti
(1) disfrutar piadosamente del actual encadenamiento de sucesos,

(2) tratar de manera justa a los presentes,

(3) aplicar a las representaciones mentales actuales las reglas de discernimiento, a fin de que nada ajeno y sin objetividad interfiera en ellas[502].

IX, 6: Te es suficiente

(3) el actual juicio de valor, a condición de que tenga carácter objetivo[503],

(2) el presente acto, a condición de que sea realizado en beneficio de la comunidad de los hombres,

(1) la actual disposición interior, a condición de que encuentres motivo de regocijo en cualquier encadenamiento de circunstancias producto de causas exteriores.

VIII, 7: La naturaleza racional sigue el camino que le es propio

(3) si, en lo relativo a las representaciones mentales (*phantasiai*), no da su conformidad a lo falso ni a lo oscuro,

(2) si dirige sus tendencias (*hormai*) sólo hacia aquellos actos que sirven al beneficio de la comunidad de los hombres,

(1) si sólo muestra deseo (*orexis*) o aversión a lo que depende de nosotros, mientras acepta con júbilo todo cuanto le es concedido por la naturaleza universal.

No resulta difícil reconocer en estas tres meditaciones la misma estructura ternaria. La primera regla se refiere a la actitud que es necesario mantener en relación con los acontecimientos, resultado del curso de la naturaleza universal, de la acción de las «causas exteriores», del orden del cosmos. Hay que aceptar con alegría y regocijo, piadosamente, todo cuanto depende de la naturaleza universal y no desear más que lo que depende de nosotros, es decir, según los estoicos, los actos morales justos. La segunda regla rige las relaciones entre los hombres: es preciso actuar con justicia, en beneficio de la comunidad. La tercera regla, por último, determina la conducta a mantener en el ámbito de los pensamientos: someter a crítica constante las representaciones mentales para mostrar nuestro asentimiento sólo a lo que tiene objetividad. Es fácil constatar

que estas tres reglas se refieren a las tres relaciones fundamentales que definen la situación humana. El primer tema, en efecto, determina la relación del hombre con el cosmos, el segundo la relación del hombre con los demás hombres y el tercero la relación del hombre consigo mismo, en la medida en que la componente esencial del hombre está situada en su facultad de pensamiento y juicio, en oposición a ese cuerpo que genera representaciones mentales que exigen su sometimiento a la crítica. Estas tres relaciones pueden reconocerse en la meditación VIII, 27:

Tres relaciones:
(3) la primera, con la envoltura que nos rodea[504],
(1) la segunda, con la causa divina, a partir de la cual todos los acontecimientos concurren en todos los seres[505],
(2) la tercera, con quienes viven a nuestro lado.

A estas tres relaciones fundamentales corresponden por último tres funciones del alma racional: el deseo (*orexis*), el impulso de la voluntad (*horme*) y la representación (*phantasia*), como se demuestra con claridad en el tercer texto (VIII, 7) que hemos citado. La doctrina de esta función tripartita del alma racional está bien atestiguada en Epícteto, como por ejemplo en *Conversaciones* IV, 11, 6:

Las actividades del alma son:
(2) mostrar una tendencia positiva (*horman*) o negativa (*aphorman*),
(1) desear (*oregesthai*) o alejarse (*ekklinein*),
(2) prepararse para actuar (*paraskeuazesthai*), tener el propósito de actuar (*epiballesthai*)[506],
(3) mostrar su conformidad con las representaciones (*sunkatatithesthai*).

Tales son las actividades del alma racional, porque corresponden siempre a una representación mental y al juicio sobre ella[507]. El primer tema aboga pues por una disciplina del deseo (*orexis*): renunciar a desear aquello que no depende de nosotros sino del curso general del universo, no desear más que el bien que depende de

nosotros, es decir, la acción moral buena; aceptar con júbilo todo cuanto provenga de la Naturaleza universal, puesto que ella nos lo ha entregado y es la Razón perfecta[508]. El segundo tema está relacionado con el impulso (*horme*) y la acción: no dejarse llevar por deseos desordenados sino actuar conforme al instinto profundo de comunidad y de justicia inscrito en nuestra naturaleza racional. En cuanto al tercer tema, se refiere al buen uso de las representaciones mentales (*phantasia*), a una disciplina de la conformidad.

Habitualmente pueden encontrarse en Marco Aurelio sentencias que presentan esta estructura ternaria[509]. Se la reconoce también en ciertas listas de virtudes: al primer tema corresponde entonces la ataraxia o templanza, al segundo la justicia o el amor a los hombres, y al tercero la verdad o ausencia de precipitación en el juicio[510]. A veces puede igualmente reconocerse este esquema en los nombres de los vicios que Marco Aurelio recomienda evitar[511].

II. Los tres *topoi* filosóficos en Epícteto

Marco Aurelio no fue el inventor de este esquema ternario. El emperador filósofo era consciente de ser en este punto discípulo del esclavo filósofo, Epícteto. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio nos transmiten por otra parte cierto fragmento de Epícteto que muestra la misma forma ternaria, la misma regla fundamental de vida (XI, 37):

(3) Es necesario seguir un método en relación con el asunto de conformidad.

(2) Y en el lugar (*topos*) relativo a los impulsos (*hormai*) hay que mantener despierta la atención a fin de que tales impulsos trabajen «con reservas»[512] en beneficio de la comunidad y en conformidad con el valor de las cosas.

(1) Y finalmente cabe abstenerse por completo de deseo (*orexis*) e ignorar la aversión a las cosas que no dependen de nosotros.

Los tres temas tratados por Marco Aurelio resultan aquí fácilmente reconocibles en virtud de sus objetivos y de las funciones del

alma que participan. En las *Conversaciones* de Epícteto que nos fueran transmitidas por Arriano pueden encontrarse con la mayor frecuencia la enumeración de estos tres temas, designados al igual que aquí con el término *topoi*[513]. Éstos son los terrenos en los cuales debe llevarse a cabo la práctica de los ejercicios espirituales filosóficos, por ejemplo (I, 4, 11):

¿Qué tarea te es propia?

(1) Tiene relación con el deseo y la aversión, a fin de que no olvides tu objetivo y no caigas en aquello que temes.

(2) Tiene relación con los impulsos positivos y negativos, a fin de que sin falta dejes de actuar.

(3) Tiene relación con la conformidad (*prosthesis*)[514] y la suspensión de la conformidad (*epokhe*), a fin de que no caigas en el error.

Tales son los tres principales *topoi* y los que más conviene conocer.

Entre los numerosos pasajes similares contenidos en las *Conversaciones* se puede citar también el siguiente (III, 2, 1):

Existen tres ámbitos en los cuales debe ejercitarse quien quiera alcanzar la perfección:

(1) el lugar relacionado con los deseos y las aversiones, a fin de que los deseos no se vean frustrados y de no caer en lo que se intenta evitar;

(2) el lugar relacionado con los impulsos positivos y negativos, en pocas palabras, el que tiene que ver con los actos apropiados (*kathekonta*)[515] a fin de actuar de manera justa, razonable, atenta;

(3) el tercero es el que se relaciona con la ausencia de error y de ligereza, en una palabra, con los sentimientos.

A diferencia de Marco Aurelio, Epícteto establece un orden en estos tres *topoi*. Así recomienda comenzar por el tema relacionado con los deseos, el más necesario puesto que nos purifica de nuestras pasiones, después continuar por el *topos* relativo a las tendencias para terminar por el de la disciplina en la conformidad, reservada a los más avezados.

Cuando alude a este tercer tema, concerniente a la disciplina en la conformidad, Epícteto da a entender que implica la enseñanza de las formas más complejas de silogismo: «Los filósofos de nuestra época dejan de lado el primer y segundo de estos temas, para ocuparse del tercero: los razonamientos que cambian de valor con el tiempo, aquellos que concluyen por medio de interrogaciones, los razonamientos hipotéticos y los sofismas»[516]. Encontramos aquí una precisa indicación acerca del verdadero significado de los tres *topoi*. En efecto, podemos observar que el tercer tema corresponde a esa parte de la filosofía estoica denominada lógica, la cual constituía un método de educación del discurso tanto interior como exterior. Esta primera identificación nos introduce en el camino de los otros dos. El segundo tema corresponde, como es fácil advertir, a la ética estoica, dedicada en especial a la teoría de los «actos apropiados» (*kathekonta*). Puede verse aparecer este término técnico muchas veces en la descripción que ofrece Epícteto de los tres *topoi*[517]. La relación entre el primer tema y la física (que, junto a la lógica y la ética, supone una de las tres partes de la filosofía[518], según los estoicos) se percibe con mayor dificultad y, sin embargo, resulta por completo evidente una vez se reflexiona sobre ella. La disciplina en el deseo conduce por una parte a no desear más que aquello que depende de nosotros, y por otra a aceptar con alegría cuanto no depende de nosotros pero proviene de la acción de la naturaleza universal, es decir, de Dios en realidad según los estoicos. Tal aceptación exige por tanto una comprensión «física» de los acontecimientos, capaz de despojarlos de las emotivas y antropomórficas representaciones mentales que proyectamos sobre ellos y situarlos en el horizonte del orden universal de la naturaleza, en una perspectiva cósmica. Se trata por lo tanto de una física sin carácter teórico o científico, concebida como un ejercicio espiritual[519].

Así pues, podemos concluir que los tres *topoi* de Epícteto corresponden a las tres partes de la filosofía estoica[520], consideradas, en el sentido más profundo de la expresión, como ejercicios espirituales: no estamos ante una física, una ética o una lógica teórica, sino ante una física que transforma la mirada que ponemos sobre el mundo, una ética que se ejercita en la justicia por medio de la acción y una

lógica que despliega su vigilancia sobre el juicio y la crítica de las representaciones mentales. Los tres *topoi* de Epícteto, como las tres partes de la filosofía estoica, cubren por entero tanto el campo de la realidad como el ámbito psicológico en su totalidad. Las fórmulas de Epícteto, al igual que las de Marco Aurelio, pretenden, mediante la breve enumeración de los tres *topoi*, suministrar una regla vital concentrada a la que pueda recurrirse fácilmente al encontrarse «a mano», en cualquier circunstancia, resumen en pocas palabras de aquellos principios que permitirán resolver en cada momento los problemas a medida que se presentan.

Como las partes de la filosofía o las virtudes en el sistema estoico, nuestros tres *topoi* se implican mutuamente[521]. Existe una estrecha interdependencia entre la disciplina en la conformidad (o «lógica») y la disciplina en el deseo (o «física»). En efecto, la disciplina en la conformidad contempla sólo la admisión de las representaciones objetivas; pero únicamente tienen carácter objetivo las representaciones físicas de las cosas, es decir, esos juicios por medio de los cuales atribuimos a las cosas sus verdaderos predicados, sus predicados naturales, y por tanto «físicos», en lugar de proyectar sobre ellas falsos predicados que no son más que reflejo de las pasiones y las convenciones humanas: «La púrpura no es sino simple pelo de cordero empapado en sangre de crustáceos, y la cópula un mero frotamiento de vientres acompañado de la eyaculación, gracias a un espasmo, de un líquido viscoso»[522]. Tanto la disciplina en la conformidad como en el deseo requieren que las cosas sean situadas en la perspectiva general del curso de la Naturaleza. Lo mismo exige, por su parte, la disciplina en los impulsos (o «ética»). Invita a actuar «con reservas», es decir, tomando consciencia de que los resultados de nuestros actos no dependen de nosotros, sino del encadenamiento de las causas universales, de la marcha general del cosmos[523]. De esta manera, en cierto sentido, todo va a desembocar en la física. Pero también podría decirse que todo desemboca en la lógica. En efecto, los deseos e impulsos, asuntos de los que se ocupan los dos primeros temas, aparecen en Epícteto y Marco Aurelio, conforme con la tradición estoica, estrechamente ligados a las representaciones y los juicios[524]: «Todo son juicios y los juicios depen-

den de ti»[525]. La disciplina en los deseos y la disciplina en los impulsos desembocan, ambas, en una disciplina de las representaciones mentales, es decir, en un cambio en el modo de ver las cosas: de lo que se trata precisamente, como acabamos de comprobar, es de situar las cosas en el horizonte general de la naturaleza universal o de la naturaleza racional humana; igualmente se trata de separar la representación de esa emotividad (es decir, de una representación equivocada) que la acompaña y que provoca en nosotros confusión, tristeza o temor. A causa de ello la palabra «representación» (*phantasia*) aparece a menudo cargada en Marco Aurelio de cierto valor afectivo porque se refiere no sólo a la representación de una cosa, sino a la representación de una cosa acompañada de un juicio erróneo sobre esa misma cosa[526]. Todo es «física», todo es «lógica», aunque finalmente todo es «ética», puesto que física y lógica son ejercicios espirituales concretos que comprometen al completo nuestra voluntad y libertad.

III. Los tres *topoi*, clave de las *Meditaciones* de Marco Aurelio

Estos tres *topoi*, herencia de Epícteto, no aparecen en las *Meditaciones* de Marco Aurelio de una manera episódica. Desde el libro II al libro XII cada pensamiento supone un ejercicio de actualización y asimilación en relación con los tres *topoi* en conjunto, o a dos de ellos, o a uno solo. Epícteto había definido tales *topoi* como los tres temas fundamentales de la *askesis*, del ejercicio espiritual[527]. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio, que vienen a ser por su parte ejercicios espirituales, se adhieren por completo a este principio general con forma ternaria: disciplina en el deseo, disciplina en el impulso y disciplina en la conformidad. M. Pohlenz, que no ha señalado este fenómeno en Marco Aurelio, ha sabido ver sin embargo que el *Manual*, redactado por Arriano a partir de las sentencias de Epícteto, está elaborado a partir de este modelo: los capítulos 1 al 29 corresponden al primer *topos*, los capítulos 31 al 33 al segundo y el capítulo 52 al tercero[528].

Evidentemente, resulta imposible en el marco del presente estudio demostrar la coincidencia de todas las sentencias de Marco Aurelio con este esquema general. Pero al menos podemos describir brevemente los temas y variaciones que, en Marco Aurelio, se relacionan con cada uno de estos *topoi*, centrándonos más tarde en el estudio de las sentencias del libro IV, tomado como ejemplo.

El primer tema, el de la disciplina en el deseo, está basado en uno de los dogmas fundamentales del estoicismo: el discernimiento de lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros[529]. Dependen de nosotros nuestros actos libres, es decir, las tres funciones del alma racional: deseo, impulso y conformidad. No dependen de nosotros en cambio todas aquellas cosas cuya realización escapa a nuestra libertad: salud, gloria o riqueza vendrían a ser accidentes que implican la participación de causas ajenas a nosotros, como son los demás hombres o el orden general del cosmos dirigido por la Razón universal. Sólo puede hablarse de bueno o malo en relación con lo que depende de nosotros; el bien sería la virtud y el mal el vicio. Si esto es así, sólo cabe desear nuestro verdadero bien, es decir, para retomar la enumeración que antes hicimos: buenos deseos, buenos impulsos y buenos juicios. Volvemos a encontrar pues esos tres *topoi*: los deseos en conformidad con la voluntad de la naturaleza, los impulsos en conformidad con nuestra naturaleza racional y los juicios en conformidad con la realidad de las cosas. En lo relativo a las cosas que no dependen de nosotros, como la salud, la gloria o la riqueza, desearlos supone exponerse a la tortura que producen los deseos insatisfechos, puesto que no controlamos la realización de tales deseos. Justamente por ello, en lo concerniente a las cosas que no dependen de nosotros, el primer tema recomienda no sentir deseo ni aversión, sino mostrar indiferencia[530]. Pero indiferencia no significa desinterés. Ser indiferente quiere decir no establecer diferencia alguna, amar por igual todo lo que nos sucede y que no depende de nosotros. ¿Por qué amarlo? Pues porque la Naturaleza se ama a sí misma, y los acontecimientos son resultado del encadenamiento necesario de las causas que, en conjunto, constituyen el Destino[531], deduciéndose por tanto de la voluntad de la Naturaleza universal[532].

Se descubre la concordancia fundamental de la Naturaleza consigo misma: la Naturaleza se ama a sí misma, y nosotros, que formamos parte de ésta, participamos de tal amor (X, 21):

La tierra «ama» la lluvia[533]; ¡«ama» así, también, al venerable Éter! ¡En cuanto al universo, «ama» crear todo aquello que debe crearse! Por lo tanto le digo al universo: «¡amo lo mismo que tú! Por lo demás, ¿acaso no suele decirse que tal cosa «ama» suceder?

Basándose en un giro característico de la lengua griega, Marco Aurelio da a entender que el propio acontecimiento «ama» suceder: nosotros debemos, pues, «amar» ver cómo sucede puesto que la Naturaleza universal «ama» crearlo. Esta misma actitud se advierte igualmente en la meditación IV, 23:

¡Todo cuanto esté en acuerdo contigo está también en acuerdo conmigo, oh Mundo! Lo que sucede en virtud de ti es necesario que suceda para mí. Todo cuanto se produce gracias a tus estaciones, ¡oh Naturaleza!, es fructífero para mí.

La palabra clave del primer tema es *euarestein* y todos sus derivados o sinónimos, es decir, todas las palabras que se refieren a complacencia jubilosa y afectuosa[534]. La disciplina en el deseo encuentra culminación en este amor, en esa complacencia afectuosa ante los acontecimientos deseados por la Naturaleza. Pero para alcanzar esta disposición fundamental se requiere cambiar por completo nuestra manera de entender los acontecimientos, se requiere percibir su relación con la Naturaleza. Se hace obligatorio por tanto reconocer el encadenamiento de las causas que los producen, comprender cada uno de los acontecimientos como resultado, en virtud de una necesaria cadena, de ciertas causas anteriores, como una red tejida por el Destino[535]. La disciplina en el deseo se convierte de este modo en una «física» que resitúa la vida humana dentro de una perspectiva cósmica (VIII, 52):

Quien no sabe lo que es el mundo no puede saber dónde se halla él mis-

mo; y quien no sabe por qué existe el mundo no puede saber quién es él mismo. Aquel que no tiene respuesta para ninguna de estas cuestiones nunca será capaz de comprender su propia existencia.

Para desarrollar esta «física», parte integrante de la disciplina en el deseo, Marco Aurelio sigue un riguroso método[536] aplicable a cada cosa o acontecimiento (III, 11):

Es necesario establecer una definición o descripción de la cosa que se presenta por medio de la representación, a fin de verla como es en sí misma, en esencia, poniendo al descubierto por completo tanto a ella como a las partes que la conforman según el método de división, diciéndose uno mismo su verdadero nombre y el nombre de las partes que la componen y en las cuales se resuelve.

Pues no existe mejor forma de insuflar grandeza al alma que examinar metódica y verazmente todas y cada una de las cosas que se nos presentan a lo largo de la vida, viéndolas siempre de tal manera que nuestro espíritu tenga al mismo tiempo presentes estas cuestiones: «Qué es este universo? ¿Qué utilidad tiene para este universo la cosa que se presenta? ¿Qué valor tiene en relación con el todo y en relación con el hombre?».

El método consiste por lo tanto en situar la cosa dentro de la totalidad del universo, el acontecimiento en la red de causas y efectos[537], definiéndolos en sí mismos y separándolos de las representaciones convencionales que los hombres se forman habitualmente[538]. Consiste también en dividir la cosa ya sea en partes cuantitativas[539], si la cosa o acontecimiento conforman realidades continuas u homogéneas, ya sea en partes constituyentes[540], es decir, sobre todo en su elemento causal y su elemento material la mayor parte de las veces.

La perspectiva cósmica implica una contemplación de continuo renovada de las grandes leyes de la Naturaleza, en especial de la eterna metamorfosis de las cosas[541], de la infinitud del tiempo, del espacio y la materia[542], una intensa meditación a propósito de la unidad viviente que viene a ser el cosmos[543], de la armonía por la que son establecidas relaciones entre todas las cosas[544].

Esta «física» va conduciendo poco a poco a una «familiaridad»

con la Naturaleza (otra palabra clave dentro del primer tema), puesto que una experiencia duradera permite conocer sus procesos y leyes[545]. Gracias a tal familiaridad con la Naturaleza cualquier acontecimiento natural se convierte en reconocible por más que antes pareciera sorprendente, y cualquier proceso natural se convierte en hermoso por más que a primera vista no presente sino fealdad[546].

Esta «física», es decir, el sentimiento de pequeñez de los asuntos humanos, insufla grandeza al alma[547]; de este modo son entendidas en su justa medida las cosas que no dependen de nosotros, como son la salud, la riqueza, la gloria[548] y, por último, la muerte[549]: la meditación sobre la muerte forma parte integral del primer tema.

La actitud fundamental por el que establecemos un consentimiento jubiloso en relación con el mundo corresponde, finalmente, a una disposición piadosa, piadosa con respecto a la Naturaleza, pero piadosa también con respecto a los dioses[550], que suponen una suerte de representantes de la Naturaleza. Estar en acuerdo con la Naturaleza implica por lo tanto estar en acuerdo con los dioses, obedecerlos y practicar la piedad.

Tales son los múltiples aspectos, estructurados con la mayor solidez, bajo los cuales se presenta el primer tema en Marco Aurelio. La importancia de la física en él aparece con mayor claridad en la obra de Marco Aurelio que en la de Epícteto.

El segundo tema, el de la disciplina en los impulsos, está basado en otro de los dogmas fundamentales del estoicismo, el que afirma la existencia de un instinto esencial gracias al cual toda naturaleza, y en especial la naturaleza humana racional, concuerda consigo misma, tendiendo a conservarse y amarse a sí misma[551]. Si el primer tema giraba alrededor de la Naturaleza universal, el segundo trata sobre el concepto de naturaleza racional. Este impulso profundo de la naturaleza racional, esta *horme*, hace que se actúe en beneficio de otros representantes de la naturaleza racional, y por lo tanto en beneficio de la comunidad humana[552] según el sentimiento de justicia[553] que regula la interdependencia de los seres humanos. Al igual que el primer tema, el segundo adopta en Marco Aurelio un marcado tono afectivo: hay que amar a los hombres de todo corazón (VII, 13, 3) considerando que los seres racionales no son sólo partes

de una misma totalidad, sino miembros de un mismo cuerpo. Tal amor habrá de extenderse incluso a aquellos que cometen faltas contra nosotros[554]; es preciso recordar que pertenecen al mismo género humano que nosotros y que pecan por ignorancia e involuntariamente (VII, 22).

El asunto característico de este segundo tema es el vasto territorio de los *kathekonta*, de los «actos apropiados»[555]. Se trata de aquellos actos (y por tanto, de cualquier cosa que dependa de nosotros) que inciden sobre esas otras cosas que no dependen de nosotros (los demás hombres, las labores, la política, la salud) y, por lo tanto, sobre aquellas cosas que vendrían a ser de naturaleza indiferente[556], si bien estos actos, según cierta justificación racional, pueden juzgarse conforme al instinto profundo que conduce a la naturaleza humana racional a su conservación. Así pues son correctos y adecuados a nuestra naturaleza racional. Para ser considerados buenos tales actos deben realizarse tomando en consideración cierto espíritu comunitario, realizándose por amor a la humanidad y en conformidad con la justicia.

Cabrá reconocer entonces este segundo tema en Marco Aurelio cada vez que se plantee la cuestión de la naturaleza racional, del acto justo con carácter comunitario, y en general cada vez que surja algún asunto propio de las relaciones entre los hombres, cada vez también que aparezcan consejos sobre el correcto modo de actuar. Debe reconocerse igualmente en esas máximas que recomiendan no dispersarse en la acción, no «agitarse como un pelele»[557] sino actuar con un objetivo determinado[558] en mente. Este tema engloba al mismo tiempo, como sucede en Epícteto, el concepto de acto «con reservas»[559]: es preciso hacer cuanto esté en nuestra mano para alcanzar cierta meta, pero teniendo siempre en cuenta que conseguirla no depende de nosotros sino más bien de un conjunto de causas, es decir, del Destino.

El tercer tema, el de la disciplina en la conformidad, se fundamenta en cierto dogma estoico, aunque tomará forma con Epícteto (*Manual*, § 5): «No son las cosas las que perturban a los hombres, sino sus juicios sobre las cosas». Todo es una cuestión de juicio, y el juicio depende de nosotros. Numerosas sentencias denuncian, pues, eso que los juicios de valor añaden equivocadamente a la rea-

lidad[560]. Este tema impone una disciplina del *logos* interior, es decir, de la manera de pensar, pero conlleva también una disciplina del *logos* exterior, es decir, de la manera de expresarse. La virtud fundamental que propone es la verdad[561], entendida como rectitud en relación con el pensamiento y la palabra. La mentira, incluso la involuntaria, es resultado de una deformación de la facultad de juicio[562]. Este tercer tema, por lo demás, puede reconocerse con facilidad en las *Meditaciones*, tanto al hablarse explícitamente de la representación (*phantasia*), el juicio y la conformidad, como del deber de poner siempre por delante la verdad.

Esta descripción, demasiado breve, de los diferentes aspectos bajo los cuales aparecen los tres temas en las *Meditaciones* de Marco Aurelio habrá de permitirnos no obstante identificarlos fácilmente en el libro IV, del que nos ocuparemos ahora a modo de ejemplo.

Se encuentra en primer lugar, en dos pasajes, el enunciado completo de los tres *topoi*. Resultan en efecto fáciles de reconocer en la siguiente fórmula (IV, 79, 2-3):

(2) Es desertor quien huye de la racionalidad política.

(3) Es ciego quien cierra los ojos a la inteligencia.

(1) Es un absceso del mundo quien se aparta y separa de la razón de la naturaleza universal, desdeñando aceptar amorosamente las series de acontecimientos.

La siguiente sentencia resulta todavía más explícita (IV, 33):

¿En qué es preciso ejercitarse? En una sola cosa:

(2) en las intenciones justas relativas a las acciones en beneficio de la comunidad;

(3) en los discursos que no deben caer jamás en el error;

(1) en una disposición interior para aceptar cualquier serie de acontecimientos, reconociéndola como necesaria, familiar, deducible a partir de un principio y una causa que cabe entender tal y como son[563].

El primer y segundo tema, relacionados respectivamente con la

disciplina en los deseos y en la acción, aparecen reunidos en numerosas sentencias. En IV, 1 se afirma la libertad soberana de ese principio rector que se encuentra en nosotros, en relación tanto a los acontecimientos (nuestro primer tema) como a los actos (nuestro segundo tema): todo ofrece posibilidades de elevación moral. Aparece también un estrecho vínculo entre el tema de los acontecimientos y el de los actos en IV, 10: al igual que los acontecimientos suceden precisamente porque la naturaleza es justa, conviene actuar en cuanto que hombre justo. El hombre justo, señala Marco Aurelio en IV, 25, descubre motivos de regocijo en esa parte del todo que le ha sido adjudicado por el Destino (primer tema), encontrando contento en el acto justo y en la disposición benevolente (segundo tema). En IV, 26, el primer tema se expresa a las claras: «Cuanto llega a sucederte te fue dispuesto, como parte del Todo, desde el comienzo, habiéndose preparado para ti». La conclusión sería por lo tanto: «Debe aprovecharse el momento presente»; pero aquí entra en escena el segundo tema: «Aprovechar el momento presente, sí, pero de una manera reflexiva y justa». En IV, 31 la confianza en los dioses correspondería a nuestro primer tema, y esa tendencia humana a la libertad («¡Ni tirano ni esclavo!») al segundo. La siguiente sentencia (IV, 32) está dedicada, antes que nada, al segundo tema: la muy imaginativa descripción de la inquietud de la gente en época de Vespasiano y Trajano pretende en especial poner de manifiesto la vanidad de unos actos no conformes con la constitución racional del hombre; por lo tanto, la evocación de la muerte que aparece estrechamente ligada a tal descripción corresponde al primer tema. En IV, 37 podemos observar que han sido reunidas, por su idéntico carácter de urgencia moral, la ataraxia (primer tema) y la práctica de la justicia (segundo tema). En IV, 4 se pasa del asunto de la comunidad de los seres racionales (segundo tema) al de la ciudad universal de la que proviene nuestra inteligencia (primer tema).

El segundo y tercer tema se han agrupado del modo más claro en la siguiente sentencia (IV, 22): «No girar como una peonza lejos del objetivo sino, con ocasión de cada impulso al acto, actuar de manera justa, y con ocasión de cada representación, conservar de ella

cuanto tenga carácter objetivo». El segundo tema puede reconocerse aquí fácilmente en los conceptos característicos de impulso al acto (*horme*) y a la justicia, y el tercero en esas otras nociones no menos familiares de representación (*phantasia*) y carácter objetivo (*kataleptikon*). La imagen de la peonza[564] parece apuntar al mismo tiempo tanto a los actos confusos como a los pensamientos confusos.

En su mayor parte las sentencias están dedicadas al primer tema, la disciplina en los deseos. Se descubre en primer lugar el dogma fundamental: no hay más bien que el bien moral, y no hay más mal que el mal moral, pues todo lo que no convierte al hombre en malvado no es malo moralmente para el hombre (IV, 8 y 49). No debe entonces desearse aquello que no depende de nosotros, como por ejemplo la gloria (19-20). Pero es necesario amar cuanto se nos presenta en virtud de la voluntad de la Naturaleza: «¡Todo cuanto es acorde contigo es acorde también conmigo, oh Naturaleza!» (IV, 23). Es en beneficio del universo entero por lo que se produce necesariamente determinado acontecimiento (9). Existe un orden racional en el mundo, tal como afirman los epicúreos: ¿cómo podría estar el mundo en desorden si encontramos en nosotros un orden interior (27)? Debe aceptarse este orden universal que ha tejido los hilos de nuestro destino. «Abandónate a Cloto de buen grado, dejándola fabricar su hilo con todos los acontecimientos, sean cuales fueren, pues a él le gusta tener diversas posibilidades de elección» (34). El mundo es un único ser vivo, en cuyo seno todas las cosas participan de la creación de acontecimientos, hasta tal punto que éstos conforman un tejido de hilos ceñidos y trenzados (40). La contemplación de las grandes leyes de la naturaleza supone un elemento esencial de la disciplina en los deseos: todas las cosas van transformándose unas en otras con el curso del tiempo (35, 36, 43, 46, 47), pero la serie de acontecimientos no se rige por la ciega necesidad, sino que se revela una sorprendente afinidad entre sus distintos momentos (45). De esta contemplación surge la familiaridad con la naturaleza: «Todo cuanto sucede es tan habitual y familiar como la rosa en primavera y los frutos en verano» (44 y 46). Esta meditación «física» puede aplicarse al problema de la supervivencia de las almas (21), aunque sirve en especial para ejercitarse en la consi-

deración de la muerte como «misterio» de la naturaleza (5), como fenómeno natural (14, 15) siempre inminente (17) cuya fecha, teniendo en cuenta la infinitud del tiempo, importa bastante poco (15, 47, 48, 50). Para familiarizarse con este fenómeno natural Marco Aurelio evoca su universalidad, recuerda la muerte de médicos, astrólogos, filósofos y príncipes, de todos aquellos que no deseaban morir (48 y 50). El hombre, como decía Epícteto, puede entenderse como un alma de escasa importancia, y por lo tanto como un cadáver (41). «No es algo para tomarse a broma. Mira detrás de ti y verás el abismo sin fondo de la eternidad, y otro delante. En relación con ellos, ¿en qué se diferencian un niño de tres años de un hombre que tenga tres veces la edad de Néstor?» (50). Se encuentran en IV, 3 ejemplos de sentencias breves y directas gracias a las cuales puede alcanzarse, en cualquier momento y lugar, cierto «retiro espiritual»[565], gracias a las cuales puede gozarse de bienestar, desahogo y libertad de espíritu, es decir, finalmente, de impasibilidad[566]. Este tema de la disciplina en los deseos resulta por lo tanto fundamental, correspondiendo en efecto la mayor parte de las máximas enumeradas a este primer tema nuestro. Cualquier temor, agitación o inquietud pueden disiparse siempre que uno recuerde que, en cualquier caso (ya sea propio del mundo racional o irracional), no hay razón para lamentarse por el lote que nos ha sido asignado; que, por otra parte, no debe desearse aquello que no depende de nosotros, como el placer o la gloria; que los asuntos humanos tienen escasa importancia en relación con esta tierra que, en sí misma, no es más que un punto en el cosmos; que todas las cosas se transforman eternamente en virtud de una incesante metamorfosis. Pero al servicio de la disciplina en los deseos, es decir, de la búsqueda de la libertad de espíritu y de la impasibilidad, acuden también ciertas máximas extraídas de otros temas. Para lograr la serenidad cabe recordar que «las cosas no rozan el alma, puesto que permanecen inmóviles en el exterior; es de nuestro juicio de donde provienen los temores». Se reconoce en este punto el principio esencial de la disciplina del juicio y de la conformidad, nuestro tercer tema. Para evitar disgustarse con otros hombres es necesario recordar que la paciencia forma parte de cierta virtud, la justicia, que las faltas de

los hombres son involuntarias y que unos a otros nos conformamos mutuamente. En este caso podemos reconocer los principios fundamentales del segundo tema, pero puestos por lo demás al servicio de la disciplina en los deseos. No hay en esto nada que pueda sorprendernos puesto que, como hemos visto, los tres *topoi* se implican mutuamente y que todo tiene que ver, al mismo tiempo, con la «física», la «lógica» y la «ética». Las diferencias, al igual que sucede en numerosos esquemas estoicos que se complican, provienen del predominio de uno u otro aspecto[567].

Tomado de forma aislada, el segundo tema, el de la disciplina en los impulsos, inspira también algunas sentencias que proponen ciertos preceptos relativos a los actos dentro de la comunidad humana: no actuar sin objetivo (2), suprimir cuanto no resulte indispensable (24, 51), recordar los principios racionales de los actos (12, 13, 16), comprender los motivos de los actos de los demás (6, 38), imaginarse lo que puede llegar a suceder si uno no controla sus impulsos (28) o actuar justamente sin preocuparse de lo que hagan los demás (18).

El tercer tema es el que menos espacio ocupa: el mal no reside en las cosas, sino en los juicios que establecemos sobre las cosas (7 y 39); es necesario someter a crítica el propio juicio sin dejarse influir por el de los demás (11); el uso de la razón es suficiente para el filósofo, sin tener necesidad de otros conocimientos inútiles (30).

Las sentencias del libro IV vendrían a ser, pues, ejercicios espirituales que actualizan los tres *topoi* de Epícteto. Unas veces, como hemos visto, son exposición de los tres, otras aluden a dos de ellos, y en ocasiones, por último, están dedicadas a uno solo, tratado en solitario. Y lo dicho en relación con este libro IV vale también para el conjunto de la obra de Marco Aurelio. Observemos de paso que mientras en el libro IV no hemos encontrado ninguna sentencia que englobe los temas primero y tercero aparecen sin embargo ejemplos de tal relación en los otros libros, por ejemplo en IX, 37 (crítica del juicio, tema tercero, y concepción cósmica, tema primero). Cabe adoptar como principio interpretativo de toda la obra (a excepción de unas pocas sentencias en las que a menudo se cita a otros autores) el esquema de los tres *topoi* de Epícteto: cada una de las sentencias intenta actualizarlos, mantenerlos vivos, ya sea tomándolos en

conjunto, dedicándose a dos de ellos o tratándolos por separado.

Para terminar, examinaremos los puntos de vista de los historiadores que se han interesado por los tres *topoi* de Epícteto o por los enunciados binarios o ternarios de las reglas vitales en Marco Aurelio. Es necesario remontarse casi noventa años atrás para encontrar a un autor que haya destacado la relación entre el esquema ternario de Epícteto y las sentencias ternarias de Marco Aurelio. Se trata de A. Bonhöffer[568]. Pero no supo comprender que tal relación permitía explicar las *Meditaciones* de Marco Aurelio en conjunto. Sin embargo, sus análisis siguen demostrándose acertados. De modo magistral estudió el contenido de los tres *topoi* de Epícteto[569], entendiendo inmejorablemente que tal división procedía de la obra de este autor[570] y que Marco Aurelio la hizo suya[571]. Así, señaló con claridad que los paralelismos con estos tres *topoi* que pueden descubrirse en Cicerón y Séneca resultan ser en realidad en extremo diferentes a la división propuesta a su vez por Epícteto y Marco Aurelio[572]. Parece extraño que este destacable trabajo de Bonhöffer fuera prácticamente ignorado por sucesores como M. Pohlenz, W. Theiler y H. R. Neuenschwander. Estamos ante un interesante ejemplo de algo que a menudo sucede en la historia de las ciencias humanas: eso nos permite denunciar ese espejismo que nos hace creer en un movimiento uniformemente acelerado que caracterizaría el progreso de las ciencias. Debe reconocerse no obstante que, en determinados ámbitos, suelen producirse retrocesos como resultado en general de una equivocación que afecta al análisis de ciertos problemas por parte de algún investigador. La figura en mayor o menor medida mítica de Posidonio ha jugado, en lo que respecta a nuestro tema, un papel nefasto. Impediría advertir a W. Theiler[573], y más tarde a H. R. Neuenschwander[574], la estrecha relación existente entre Marco Aurelio y Epícteto, y en especial reconocer la originalidad de éste. W. Theiler caería en la sugestión de ciertos esquemas binarios que aparecen en Marco Aurelio y que agrupan, según nuestra interpretación, los temas primero y segundo, es decir, el consentimiento de la voluntad de la Naturaleza universal y el acto conforme a la naturaleza racional. Entre estos esquemas, sólo se fija en aquellos en los que Marco Aurelio exhorta a «seguir a los dioses» y a «ser

justo con los hombres», aquellos centrados en la «piedad» y la «justicia»[575]. En estas fórmulas creyó reconocer ciertos ecos del *Teeteto* 176b, que por su parte también relacionaba piedad y justicia, y poder demostrar algunos paralelismos en Cicerón que testimoniaban el origen posidoniano de tal esquema. A su juicio, los esquemas ternarios no son más que una extensión[576] de esas fórmulas binarias: el añadido de la crítica de las representaciones correspondería a una extensión análoga del esquema en Séneca, y ello, una vez más, gracias a la influencia de Posidonio. Cuanto dijimos antes nos permite refutar con facilidad esta interpretación. En primer lugar W. Theiler no entendió la relación fundamental existente entre los esquemas ternarios de Marco Aurelio y los tres *topoi* de Epícteto. No entendió por lo tanto que son las fórmulas ternarias las originales, puesto que corresponden a una estructura completa y sistemática, tan cerrada sobre sí misma como el sistema de las tres partes de la filosofía. En segundo lugar, no entendió que ese esquema binario que tanto llamara su atención no constituye más que un caso concreto entre otros: Marco Aurelio no agrupó sólo los temas primero y segundo, sino también el segundo y tercero y el primero y tercero. Así pues, el esquema estudiado por W. Theiler no puede privilegiarse por encima de cualquier otro, ya que cabe comprenderlo como mera derivación de la estructura ternaria primitiva. Además, la contraposición piedad-justicia no parece sino una de las formas que reviste tal esquema binario en las *Meditaciones*. De modo espontáneo y a fin de presentar la unión de los temas primero y segundo, Marco Aurelio recurrió a unas fórmulas tradicionales que se remontan sin duda a Platón, pero que habían ido convirtiéndose en una especie de representación común a lo largo de la época helenística: unir la piedad hacia los dioses con los deberes hacia los hombres. De hecho los temas primero y segundo (consentimiento con la voluntad de la Naturaleza universal y acto racional) presentan en Marco Aurelio aspectos mucho más ricos y diversos. Y en tercer y último lugar la relación con Séneca[577] resulta poco convincente. Lo mismo sucede con las comparaciones entre los tres *topoi* de Epícteto y las estructuras ternarias de Cicerón[578], Séneca[579] y Eudorio[580], que M. Pohlenz[581] señala sin añadir mayores comentarios. Po-

demos por tanto mantenernos en nuestra conclusión: los tres *topoi* de Epícteto suponen una de las claves de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Esta conclusión se revela especialmente importante en lo referente a la interpretación general sobre la obra del emperador filósofo. Era sabido ya que cabía entenderse sus *Meditaciones* como ejercicios espirituales. Pero lo que ahora se pone claramente de manifiesto es que estos ejercicios fueron practicados por Marco Aurelio según una metodología rigurosa, la misma metodología formulada anteriormente por Epícteto. Cada vez que escribe una sentencia, Marco Aurelio es perfectamente consciente de lo que hace: está disciplinándose en el deseo, en el acto o en la conformidad. Obrando de tal manera está haciendo filosofía: filosofía de la física, de la ética y de la lógica. El contenido de las *Meditaciones* se nos aparece de este modo bajo una forma mucho más estructurada y rigurosa. Al mismo tiempo podemos vislumbrar, en casos concretos, la importancia práctica de los ejercicios espirituales[582] durante la Antigüedad.

Michelet y Marco Aurelio

En 1820 Michelet tenía veintidós años. Un año antes había conseguido el título de doctor en letras presentando una tesis en francés titulada *Estudio de* Vida de hombres ilustres *de Plutarco*[583]; y otra en latín, *De percipienda infinitate secundum Lockium*[584]. Desde 1817 había dado clases de humanidades y retórica en una escuela católica, la Institución Briand. Mantuvo una amistad de carácter algo romántico con Paul Poinsot: ambos amigos hacían largas caminatas durante las cuales intercambiaban ideas y confidencias; y se escribían largas cartas[585]. Michelet había convertido en su amante a Pauline Rousseau[586], unos años mayor que él, con la que se casó cuatro años más tarde, el 20 de mayo de 1824.

A partir del 4 de mayo de 1820 comenzaría a escribir un diario íntimo para consignar «sus pasiones y sentimientos»[587], como él mismo dice, si bien desde junio de 1817 llevaba un diario con sus ideas y proyectos literarios[588], así como otro con sus lecturas[589]. Estos espléndidos documentos permiten seguir con la mayor precisión la formación intelectual y la evolución interior de Michelet antes de su encuentro decisivo con la obra de Vico, en los años 1823-1825. Posteriormente, entre 1828 y 1874, es decir, hasta el momento de su muerte, continuaría escribiendo un diario en el que relata sus observaciones, reflexiones, viajes y lecturas, pero también detalles de su vida íntima con su segunda esposa, Athénaïs Mialaret[590]. Este documento capital, tan sugestivo como extraño, confirma todo cuanto los documentos de juventud dejan entrever con claridad: el papel fundamental que jugarían en la vida interior de Michelet las *Meditaciones* de Marco Aurelio. «Virgilio y Vico»[591]; tales eran, a su juicio, los guías de su pensamiento. Pero en mi opinión habría que sumar a estos nombres el de Marco Aurelio, que desde 1820 ejerció una profunda influencia sobre la evolución espiritual del joven Miche-

let, influencia que continuará a lo largo de su vida al suministrarle, tal como veremos, los «dos importantes puntos de vista» que iban a determinar toda su existencia.

I. (1820-1824) – Ejercicios espirituales según Marco Aurelio

Es pues durante el verano de 1820 cuando Michelet se topa por primera vez con la obra de Marco Aurelio. Está pasando por entonces por un período de inquietud moral, que puede percibirse por ejemplo en una entrada de su *Journal* del 22 de julio de 1820: «Tengo una enorme necesidad de leer, y más de una vez, la obra de los estoicos, y en especial de meditar acerca de sus principios. Aqueja a mi alma una debilidad que me acongoja»[592].

Y el 26 añade: «Estoy leyendo las *Meditaciones* de Marco Aurelio»[593]. Un dato que confirmará el *Journal de mes lectures* el 17 de agosto de 1820: «*Meditaciones* de Marco Aurelio, traducidas por Joly»[594]. Esta traducción, aparecida en 1803, era reedición de otra anterior que Jean-Pierre de Joly había publicado por vez primera en 1770[595]. Tenía como particularidad transformar el orden tradicional de las *Meditaciones*, agrupándolas de una manera sistemática.

El domingo 30 de julio se prepara para dirigirse a Bicêtre, donde vivía su querido amigo Poinsot, para hacerle partícipe de su descubrimiento:

> Allá (en el Petit-Gentilly) hemos hablado de cosas hermosas: de *La imitación de Cristo* y sobre todo de Marco Aurelio. Al citar uno de los pensamientos de este hombre tocado por la divinidad veo que a Poinsot le embarga el entusiasmo. Las «tareas del hombre» le habían afectado profundamente[596].

El pasaje citado por Michelet es un texto traducido del siguiente modo por Joly:

> ¿Ves estas plantas, pájaros, hormigas, arañas, abejas, que con armonía

enriquecen el mundo de la manera que les es propia? ¿Y te niegas a realizar tus tareas propias de hombre?[597]

Michelet lo ha entendido muy bien; este tema resulta esencial en la obra del emperador filósofo. Cada especie animal tiene una función que le es propia dentro del universo colaborando, en tanto que hormiga, araña o abeja, en el orden del mundo. Eso que todas las especies animales hacen a ciegas, por su mismo instinto animal, el hombre debe hacerlo de una manera consciente, racional y voluntaria. Sus actos deben ser al mismo tiempo naturales y racionales, efectuados en beneficio de la comunidad humana, es decir, de la ciudad de los hombres, y de la comunidad cósmica, o sea, de la ciudad del mundo.

En los días siguientes, la vida moral de Michelet se verá del todo iluminada por las *Meditaciones*:

El fuego se ha adueñado de Bicêtre. He estado pensando si iré. Cierto pensamiento de Marco Aurelio me ha decidido: «Cuando se trata de obrar el bien nunca me digo: no tengo tiempo»[598].

Al mismo tiempo pone en práctica cierto ejercicio espiritual, muchas veces recomendado por Marco Aurelio, el análisis de las representaciones. Así, Michelet escribe en su *Journal*[599]:

Analicemos las cosas, dice Marco Aurelio, para que no nos resulten tan seductoras[600]. ¿Qué son esas cosas que tanto nos fascinan? ¿Qué son para el físico? Están hechas de la misma materia que ese horrible insecto que tanto temías tocar.

Podemos reconocer aquí ese ejercicio al que nos referimos anteriormente[601], el de la definición «física» de las cosas: no contemplar las cosas y los acontecimientos desde un punto de vista antropológico, interponiendo prejuicios o pasiones puramente humanas, sino verlos como son desde la perspectiva general de la naturaleza. Michelet comprende aquí bastante bien este sentido cuando recuerda esa misma materia de la que están hechas tanto las cosas que

nos complacen como los insectos más repugnantes. Este método «físico» de definición lo aplica por ejemplo Marco Aurelio del siguiente modo:

> Ese ansiado manjar no es sino mero cadáver de pollo, pez, pájaro o cerdo, ese vino de Falerna sólo zumo de uva, y esa tela purpúrea simple pelo de cordero empapado en sangre de crustáceos[602].

En su *Journal* Michelet intenta, pues, poner en práctica este ejercicio espiritual[603]:

> Esos hermosos ojos tan dulces, esa boca, esas mejillas, *stethea d'himeroenta*[604] y todo cuanto puedas imaginarte, todo eso no son sino partes de un cadáver. Ese ser perfecto, divino en tu opinión, está sujeto a las más sucias necesidades, a las más repugnantes afecciones. ¿Ese arrebatador coito? «Mera frotación del miembro, una pequeña convulsión, simple eyaculación de semen»[605], dice Marco Aurelio.

Michelet cita en este punto la continuación del pasaje de Marco Aurelio que acabamos de recordar como ejemplo del concepto de definición «física». Pero las líneas del *Diario* que vienen a continuación demuestran que está equivocado sobre el sentido del método de Marco Aurelio. El emperador filósofo no pretende que el amor carnal nos inspire asco para convertirnos al amor de la «belleza eterna», como piensa Michelet. Sencillamente desea enseñarnos a permanecer «indiferentes», es decir, a no establecer diferencias, a amar por igual todo cuanto nos proporciona la Naturaleza, tanto las cosas que nos complacen como las que nos disgustan, a amarlas por igual, precisamente porque provienen de una misma y única Naturaleza. Michelet piensa por el contrario que el ejercicio espiritual debe servir para que sintamos asco ante el amor físico y hacernos descubrir otro tipo de amor, un amor superior. Pasamos así de Marco Aurelio a san Agustín:

> Este acto por el cual buscas aplacar tu loca pasión te debilitará y no conseguirás lo que buscas. El placer te hará caer en el error; jamás llegarás a

realizar esa unión que constituye el habitual engaño de los amantes. Terminarás mordiendo de desesperación ese cuerpo adorado con el que no llegarás a confundirte. De tal impotencia proviene la melancolía del amor, y las ideas de muerte que a cada instante se nos presentan. *O mihi tum quam molliter ossa quiescant!*[606]

[...] Tienes motivos para llorar, desgraciado, tú que limitas tu felicidad a un ser infinitamente finito (por así decirlo) olvidando la eterna belleza abierta al amor y a la posesión de todos los hombres[607], sin límites ni final, tú que estás entregado por entero al placer cuando las cosas más hermosas apelan a tu espíritu y a tu corazón, como son la contemplación de la naturaleza, el consuelo de tus hermanos y, por último, Dios, que te rodea por todas partes, que llega a ti gracias a sus buenas obras y gracias al cual tú eres, gracias al cual tú vives.

Hemos pasado aquí de Marco Aurelio a san Agustín, es decir, del amor indiferenciado por aquello que es «natural» al amor privilegiado por la belleza eterna. Pero finalmente Michelet regresa a Marco Aurelio cuando opone el «placer» a las «grandes cosas» que apelan al espíritu y al corazón, como son la contemplación de la naturaleza[608], el bienestar de los demás hombres y el Dios que se manifiesta a través de todas las cosas.

No cabe pensar que por medio de este texto Michelet expresa su pensamiento más profundo y su más secreta psicología. Constituiría un grave error extraer conclusiones sobre la evolución de sus ideas o de su personalidad. Es cierto que si Michelet se siente interesado por el pasaje de Marco Aurelio en el que éste describe físicamente el acto sexual es porque en aquella época le atemorizaba el amor que Pauline Rousseau le manifestaba: «*In me tota ruens Venus*», escribirá algunos días más tarde[609]. Pero basta con leer el texto para darse cuenta del carácter retórico y artificioso de este pensamiento. Michelet, por ejemplo, jamás habría dicho de Pauline que era «un ser perfecto, divino», él que iba a anotar justamente unos días más tarde que ella no era «bonita ni hermosa, pero sí gentil»[610]. Estamos por tanto en presencia de un remedo de Marco Aurelio, realzado por el condimento platónico o agustiniano, y eso es todo.

No deja de resultar emocionante pensar que veinte años más tarde todo esto, que no eran más que meras «palabras», se convertirá en «algo real», que la definición «física» se convertirá en pura realidad. Michelet había escrito en 1820: «Esos hermosos ojos tan dulces [...], esas cosas no son sino simples partes de un cadáver». El 26 de julio de 1839 escribirá en su *Journal*[611] sobre la muerte de Pauline:

Por entonces el olor era ya fuerte, el vientre verduzco, la nariz ennegrecida. Escuché atemorizado, llegándome hasta el tuétano, las palabras de Job: «A la fosa grité: "Tú eres mi padre". Y a los gusanos: "Mi madre y mis hermanos"...»[612]. ¡Es así! La naturaleza y los sentidos empezaban a desfallecer. Comenzaba a sentir asco (¿es necesario confesarlo?) ante el triste despojo que fuera esa mujer deseada, adorada, ante esa forma amable por la que, a lo largo de veinte años, sentí una insaciable pasión...

Y, algunas semanas después, el 4 de septiembre de 1839, durante el entierro del cuerpo de Pauline, escribe todavía:

No he podido ver más que gusanos [...]. Lo más horrible se presenta a la vista [...]. Qué forma de expiación, tanto para la orgullosa belleza como para los tentadores deseos.

Todos los pensamientos sobre la muerte del ser amado que Michelet consigna en su *Journal* a finales del año 1839 muestran otro tono, en esta ocasión de autenticidad y sinceridad, distinto al de aquel ejercicio de retórica de 1820[613].

II. Un pasaje de Marco Aurelio y «dos importantes puntos de vista»

El 2 de abril de 1866 Michelet consigna en su *Journal*[614]:

He pensado en los dos importantes puntos de vista que determinan mi existencia: la proyección de mis energías en todas direcciones –y el equili-

brio, la adecuación al orden general y divino, a la transformación que habrá de advenir.

Tendremos que explicar lo que significan estas expresiones un tanto enigmáticas que, como veremos, resumen de modo excelente lo más significativo de la vida y el pensamiento de Michelet. Pero ya ahora podemos señalar que estos «dos importantes puntos de vista» están inspirados en un único y exclusivo pensamiento de Marco Aurelio que aparecía en 1825 en la obra de Michelet y que reaparecerá a lo largo del *Journal* a manera de *leitmotiv* que permite múltiples y ricas variaciones. Se trata de la siguiente meditación, que citamos según la traducción del propio Michelet que se encuentra en una nota de su *Introduction à l'Histoire universelle*[615]:

> ¡Oh mundo, todo cuanto se adecua a ti se adecua a mí! Nada sucede para mí demasiado pronto ni demasiado tarde siempre que suceda a tiempo para ti. Oh naturaleza, cualquier cosa que tus estaciones proporcionen será fructífera. Todo de ti, todo en ti, todo para ti. Había uno que decía: «¡Ciudad querida de Cécrope!». ¿Y tú no dirás: «¡Oh, ciudad querida de Júpiter!?».

Este pasaje, que Michelet considera el más hermoso quizá de Marco Aurelio[616], concentra en pocas líneas los temas fundamentales de las *Meditaciones.* El mundo es un organismo único, ordenado y animado por la Razón universal, y la evolución de tal organismo, es decir, la puesta en relación de sus diferentes partes, y por tanto la evolución de este organismo, se deriva necesariamente del orden requerido por esta Razón universal. Vivir conforme a la Razón supone por lo tanto reconocer que aquello que sucede «a tiempo» para el mundo sucede también «a tiempo» para nosotros mismos, que eso que «armoniza» con el mundo «armoniza» con nosotros mismos, que el ritmo del mundo debe ser nuestro ritmo. De este modo, tal como Marco Aurelio repite por doquier[617], «amaremos» todo cuanto el mundo «ama» crear, estaremos en armonía con la armonía de la propia naturaleza. Pero tal armonía no es sólo la propia de un organismo vivo, es también la propia de una ciudad. La Razón

humana, fundamento de la comunidad social, emana de la Razón universal, fundamento de la comunidad cósmica. Existe, pues, cierta similitud entre la ciudad humana y el mundo. Si la Razón humana produce la ciudad humana, la Razón produce esa ciudad universal que viene a ser el cosmos. Puede entenderse el mundo como una ciudad regida por leyes análogas a las de la ciudad humana, y por tanto encontrarse un profundo parentesco entre las leyes de la naturaleza y las de la sociedad. Como el ateniense decía con emoción al pensar en su patria: «ciudad querida de Cécrope»[618], el hombre puede decir con emoción «querida ciudad de Júpiter» al pensar en el universo.

Esta comparación entre la patria humana y la patria cósmica resulta fundamental para Michelet. Supone para él al mismo tiempo un principio intelectual: la unidad de la consciencia recorre los mundos de lo social y de lo natural; y un principio vital: el aprendizaje de la armonía con el universo gracias al amor a la patria. La idea de unidad de la ciencia genera el universalismo del espíritu (la «continuación de mis energías en todos los sentidos»), y el amor a la patria universal conduce al universalismo del corazón («el equilibrio, la armonía con el orden universal»).

III. (1825) – El espíritu heroico

En 1822, Michelet obtuvo el puesto de profesor en el colegio Sainte-Barbe, y el 17 de agosto de 1825, con ocasión de una entrega de premios, dio un discurso que aparecería al año siguiente en una revista suiza titulado *Discours sur l'unité de la Science*[619]. En él esboza algunos de los temas más importantes que desarrollará el futuro historiador.

Es la historia la que conforma la identidad del género humano, «ese tesoro de la experiencia común, una herencia preciosa que se incrementa siempre al pasar de unos a otros»[620]. De ahí que «la educación debe aproximar el pasado al presente mientras prepara para el futuro». Por eso tiene tanta importancia el estudio de la historia, los idiomas y la literatura:

Como hijos del mundo antiguo, en vano podemos rechazar la herencia de nuestros padres; sus innumerables recuerdos se han mezclado demasiado con nuestra propia experiencia; nos rodean y llenan, por así decirlo; los recibimos por doquier. Querer aislarse de estos elementos incorporados a nosotros mismos constituye una empresa ilusoria, y si por desgracia lo consiguiéramos el mundo moderno pasaría a convertirse en un enigma incomprensible, puesto que sólo puede explicarse por el antiguo[621].

La filosofía[622] supone la cima de esta educación, con sus diferentes partes que Michelet no cita pero que va describiendo sucesivamente: la lógica, que enseña a generalizar y a sistematizar; la psicología, que analiza las facultades del hombre; la moral, que educa en el buen uso de la voluntad; la filosofía natural, que nos descubre el espectáculo del universo; y por último la metafísica, que sirve para entender el espíritu colectivo de la humanidad y la existencia de, como indica Michelet, «Aquel por cuya voluntad son creadas todas las relaciones entre los seres, que une las cosas mediante el tiempo y el espacio, el mundo físico gracias a su acción todopoderosa y el mundo moral en virtud de un vínculo de beneficios y de reconocimiento»[623]. Y continúa Michelet:

¡Qué impulso de amor y entusiasmo agita de pronto al joven a la vista de tan gran espectáculo! Al principio le será imposible entender esa inabarcable majestad; pero en seguida se unirá de corazón a este orden admirable, y transportado por un rapto divino escribirá junto con Marco Aurelio: «¡Salve, augusta ciudad de la Providencia!». En adelante no tendrá que buscar el principio por el que se relacionan todos los conocimientos: en la unidad que supone la intención divina ha encontrado tanto la unidad de la ciencia como la del mundo. Ya contemple las invariables leyes de la física o esas no menos regulares a las cuales están sometidos los asuntos humanos en su aparente mutabilidad, habrá de reconocer idéntica concepción, idéntica voluntad[624].

En la cita muy modificada de Marco Aurelio podemos reconocer esa «querida ciudad de Júpiter» de la meditación que acabamos de leer. En lo que Michelet se fija, antes que nada, es en la compara-

ción entre la ciudad de los hombres y la ciudad del mundo. Es él quien justifica la unidad de la ciencia, fundada en la unidad de la voluntad –Marco Aurelio diría de la Razón–, gracias a la cual se establecen tanto las leyes de la ciudad como las leyes del mundo. Pero tal unidad de la ciencia supone una llamada al universalismo. Resulta imposible comprender una cosa sin comprender el orden universal dentro del cual ésta se inscribe. Marco Aurelio había dicho:

Las cosas se encuentran unidas entre sí, y esta conexión es sagrada; en cierta forma ninguna resulta diferente de las demás; pues cada una de ellas mantiene vínculos con las demás contribuyendo al establecimiento del orden del mundo. Pues un único orden del mundo resulta de todas las cosas y un único Dios recorre todas las cosas, y una única sustancia, y una única ley: se trata de esa Razón común a los seres vivos dotados de intelecto[625].

Es por tanto el espíritu de Marco Aurelio el que ha inspirado esta bella exhortación con la cual Michelet termina su *Discours sur l'unité de la Science*:

Quien observe las leyes invariables de la física o las leyes no menos regulares a las cuales están sometidos los asuntos humanos en su aparente mutabilidad habrá de reconocer una idéntica concepción, una idéntica voluntad. La ciencia se le aparecerá entonces como un sistema tocado por la divinidad, cuyas diversas partes resulta temible separar. No puede dividirse más que para restaurar después, no pueden estudiarse los detalles más que para remitirse a la inteligencia en la cual se integra el conjunto; constatando su debilidad el estudioso hace bien dedicando sus esfuerzos a determinada rama de conocimiento; ¡pero la desgracia se abatirá sobre éste si intenta aislarla del resto! Entonces podría quizá observar los hechos pero sin llegar a percibir el espíritu que los vivifica; se convertiría tal vez en sabio, pero nunca estará tocado por la iluminación; la dignidad, la moralidad de la ciencia seguirían siendo extrañas para él. ¡Manteneos alejados, jóvenes alumnos, de esta ciencia muerta e infecunda! Preparados para la vida gracias a los estudios clásicos reafirmaréis este alejamiento, en el cual os hemos instruido, frente a esa parcialidad espiritual, frente a esa preocupación estrecha que favorece cierto ejercicio del espíritu en perjuicio de los demás;

no habréis de hablar jamás de ciencias, sino de ciencia; no olvidéis que el conocimiento de los hechos aislados resulta una actividad estéril y a menudo funesta; pues el conocimiento de los hechos que mantienen verdaderos vínculos entre sí es el único luminoso, moral, religioso[626].

Éste será el espíritu que mantendrá Michelet a lo largo de su vida, con su necesidad de percibir, siempre desde la elevación, la perspectiva general del orden universal, con sus múltiples saltos de los estudios históricos a los naturales[627], con su anhelo de proyectar sus energías en todas direcciones. Cuando en años posteriores Michelet descubra a Vico dará un nombre a este impulso espiritual hacia el todo y la unidad: espíritu heroico:

Vico elaboró un discurso, *De mente heroica*[628], sobre el espíritu heroico, sobre esa valiente disposición gracias a la cual el joven debe abrazar todas las ciencias y todos los tiempos, sobre la imposibilidad de convertirse en un hombre especial si antes no se es un hombre universal. Y es que, en efecto, todo tiende a todo; no hay especialidad cuyos límites no comuniquen con la universalidad de las cosas. Muchos años antes de haber leído este admirable discurso redacté uno, endeble y mediocre, acerca de este mismo tema. Eso que Vico recomienda subyacía de manera informe en mi interior... Ya por entonces me dirigía hacia el todo, amándolo todo[629].

IV. De la patria de los hombres a la patria del mundo

Así pues el universalismo de espíritu, como acabamos de ver, pero también el universalismo de corazón, es lo que inspira a Michelet ese pensamiento de Marco Aurelio que, como hemos podido observar igualmente, pasa ahora a ser el tema fundamental de su vida y obra.

La idea aparecía ya en 1831 al final de la *Introduction à l'Histoire universelle*, en términos todavía bastante cercanos al *Discours sur l'unité de la Science*:

Con la unidad y, en esta ocasión, con la libre unidad reapareciendo en el mundo social, y habiendo adquirido la ciencia gracias a la observación de los detalles un legítimo fundamento que le permita elevar su majestuoso y armónico edificio, la humanidad deberá reconocer la unidad del doble mundo de lo natural y de lo civil gracias a la inteligencia benevolente que la ha llevado a cabo.

Pero *es en especial en el ámbito de lo social donde ella recuperará la idea del orden universal.* Ese orden, esa misma idea, una vez percibida en el limitado tipo de sociedad que supone la patria, habrá de extenderse a la sociedad humana, a la república del mundo. *El ateniense decía: «¡Salve, ciudad de Cécrope!». Y tú dirás a tu vez: «¡Salve, ciudad de la providencia!»*[630].

Puede verse la manera en que el universalismo de espíritu, basado en la idea de paralelismo entre las leyes del mundo social y las del mundo natural, se prolonga en el universalismo del corazón. En virtud del amor a la patria, verdadera escuela de un sentimiento social, comienza el amor al orden universal, a la patria cósmica.

En este punto volvemos de nuevo a recuperar un tema querido para Marco Aurelio: «En tanto que Antonino, mi ciudad y mi patria es Roma; pero en tanto que hombre es el universo. Los intereses de ambas ciudades son mis únicos bienes»[631].

Esta idea reviste en opinión de Michelet una importancia fundamental, porque da respuesta a una pregunta esencial que se le plantea: ¿de qué manera puede el hombre moderno recuperar el sentimiento de lo universal que tan indispensable le resulta? Se interroga de esta forma precisamente en 1831, en su *Journal*:

Lo general, lo universal, lo eterno, tal es la verdadera patria del hombre. Sólo a ti pediría socorro, mi noble país: sería necesario que hicieras las veces de ese Dios que se nos escapa, que llenaras en nosotros ese inconmensurable abismo que el cristianismo ha producido y sigue extendiendo. Tú nos debes el equivalente del infinito. Podemos notar en nosotros la muerte de la individualidad. ¡Ojalá pueda recobrarse el sentido de lo general en la sociedad, de la universalidad humana, del mundo! Entonces quizá podamos elevarnos hacia Dios[632].

A lo largo de su vida, Michelet despreciará ese humanismo que pretende suprimir la primera etapa indispensable, el amor a la patria[633], pues él ascenderá constantemente de la patria humana a esa otra patria universal, a la «gran ciudad», «hasta abarcar la naturaleza universal»[634]. El fin último consistirá siempre en estar en armonía con el orden universal; puede reconocerse aquí uno de esos importantes puntos de vista a los que ya nos hemos referido.

V. En armonía con la historia

El concepto de armonía, ya esbozado en 1831 e inspirado por Marco Aurelio, será desarrollado con mayor intensidad a partir de 1842, siempre en relación con el mismo pasaje de las *Meditaciones*. La interpretación de Michelet irá en principio en el sentido de una jubilosa conformidad con el desarrollo de la historia. Así, por ejemplo, escribirá el 4 de abril de 1842 en su *Journal*[635]:

> Benevolencia ante el progreso y las nuevas ideas, ante la juventud (pues son nuestros hijos), resignación ante el abandono de aquello que en nosotros hay de más efímero (cuerpo, ideas, sistema), fe en la venida de Dios, en las maravillosas e ignoradas facultades de las que se sirve la providencia; en esto consiste envejecer con generosidad y caminar jubilosamente hacia la muerte. *Aquel que crea en mí no morirá*[636].
>
> ¿Y qué impide que en el camino aceptemos los dones de la sangre renovada? La inextinguible juventud del mundo, la gran oleada de vitalidad eterna alcanzará a renovarnos si no nos mantenemos encerrados, tristes y envidiosos, en nuestra chata personalidad, es decir, en aquello que en nosotros hay de más efímero...
>
> Dice Marco Aurelio: «Todo cuanto dispongas, oh mundo, lo aceptaré como si fuera uno de tus frutos. Cae, fecunda lluvia, querida lluvia de Júpiter».

Una vez más podemos reconocer en este punto cierto pasaje, ese pasaje tan magnífico de Marco Aurelio en opinión de Michelet, citado por otra parte de memoria y mezclado con otro texto de las *Me-*

ditaciones. La idea fundamental sigue siendo la de estar en armonía, pero presentada mediante la metáfora de las estaciones, del momento propicio en el que advienen los frutos y la lluvia. Lo que produce la evolución del mundo llega siempre en el momento propicio, a manera de fruto maduro que debemos acoger como tal si hemos conformado nuestra razón a la Razón universal. La metáfora de la lluvia proviene de otra meditación de Marco Aurelio que Michelet cita aquí de manera un tanto inexacta. El texto auténtico dice lo siguiente: «Oración de los atenienses: arroja tu lluvia, arrójala, querido Zeus, sobre los campos y praderas de los atenienses. Tal vez no sea preciso orar, pero si se hace debería hacerse así: sin egoísmo ni servilismo alguno»[637]. Sea cual fuere el sentido original dado por Marco Aurelio a esta sentencia, Michelet parece pensar que la oración debe rezarse en el momento en que cae la lluvia, es decir, que se trata de una oración de conformidad, de una «oración en favor de la armonía» según la expresión que el propio Michelet utilizará más tarde. Recurriendo a estas fórmulas Michelet expresa su confianza en «esa gran oleada de vitalidad eterna», «en la inextinguible juventud del mundo». Esta última expresión que suena de manera tan moderna proviene, también, de Marco Aurelio, en un sentido que se corresponde perfectamente con aquello que quiere sugerir Michelet: aquello que asegura la juventud del mundo es la metamorfosis, por lo cual no hay que dejarse arrastrar por lo efímero. Escribe Marco Aurelio: «Cuantas cosas ves están sujetas a la metamorfosis de una naturaleza que lo gobierna todo a cada instante, y que con su sustancia producirá otras cosas a fin de que el mundo permanezca siempre joven»[638]. No es una mala acción, señala Marco Aurelio, acabar en el momento preciso, del mismo modo que no es una mala acción que la vida, el sistema compuesto por todos los actos, acabe en el momento preciso; «ese momento preciso, ese final determinado, es establecido por la naturaleza, en ocasiones por la naturaleza individual, como sucede con la vejez, pero en cualquier caso por la naturaleza universal: gracias a que sus elementos se metamorfosean, el mundo en su totalidad puede conservar su eterna juventud y vitalidad. Lo que el todo precisa es siempre hermoso y está en pleno florecimiento»[639].

En estos textos de Marco Aurelio, Michelet descubre antes que nada un optimismo, una fe en la Razón que gobierna el mundo, optimismo inquebrantable incluso cuando «la fecundidad... de los medios de la providencia» sigue siendo para nosotros desconocida e incomprensible. Este optimismo sólo tiene sentido si se produce un cambio absoluto de punto de vista que nos haga renunciar a nuestra visión particular y parcial en tanto que individuos para abrirnos a la universalidad, a la grandiosa perspectiva del cosmos y de la humanidad. Nuestra individualidad (es decir, indica Michelet: nuestro cuerpo, nuestras ideas, nuestros sistemas) se identifica con lo efímero, es decir, con aquello que se hunde inexorablemente en el pasado. Abrirse a la universalidad supone por tanto acoger la novedad del presente con benevolencia y amor. El tema es caro a Marco Aurelio y aparece a menudo a lo largo de las *Meditaciones*, pero Michelet lo tiñe con una coloración decididamente moderna al insistir en la idea de acogida del momento presente. Así escribirá en su *Journal*[640] del 11 de agosto de 1850 dirigiéndose a Athénaïs: «Ponte en armonía con la sabiduría del joven mundo, con su constante progreso, con las ciencias de antaño, con el estudio de la naturaleza, y en la medida que puedas con la música, el arte propio de nuestro tiempo».

Pero en esta apertura a lo universal, la renuncia a lo efímero y la acogida del presente no implican sin embargo olvidar lo que de permanente encierra el pasado. La universalidad requiere tanto el sentido de la totalidad como de la continuidad, la íntima relación entre pasado, presente y futuro. Este tema de la identidad de la humanidad, garantizada por la consciencia histórica, tema ya presente en el *Discours sur l'unité de la Science*, reaparecerá magníficamente orquestado en las páginas del *Journal*[641] del 4 de abril de 1842 que ahora vamos a comentar:

Sí, un íntimo vínculo une todas las épocas. Las sucesivas generaciones se entrelazan no como eslabones de una cadena, no como esos corredores de los que habla Lucrecio, que se pasan de unos a otros la antorcha. Nuestras generaciones se entrelazan de otra manera. Hemos estado en los dominios de los primeros padres, en el seno de las mujeres de antaño, sin que

tenga importancia el que hayamos estado ahí o no en sentido material. El mismo espíritu fluido corre de generación en generación. Ciertos movimientos instintivos nos hacen estremecer en relación con el pasado y el futuro, revelándonos la profunda identidad del género humano.

Quien no perciba nada de esto, quien sea capaz de detenerse en un momento de la historia del mundo negando su pertenencia a las generaciones ya desaparecidas, quedará reducido a bien poca cosa. Seguirá confinado en la infancia. *Nescire historiam id est semper esse puerum*: ¿pero cómo escapar a la historia, no deberle nada al pasado?

Rozamos en este momento el voto más profundo de Michelet, el más intenso: constituirse él mismo, en tanto que historiador, en «vínculo entre las épocas». Otra espléndida página de su *Journal*[642], con fecha 2 de septiembre de 1850, nos muestra perfectamente la tarea que se ha fijado, esto es, «poner en circulación la savia hacia el porvenir»:

«Mi trabajo» apenas tiene utilidad para el presente. El presente está absorto, se muestra incapaz de aprender, como ensordecido por alguna idea... Una idea obsesiva[643] lo domina todo. Si no somos locos ni fanáticos, habremos de permanecer al margen, a la espera. No *esperando en la espera*, como dicen los místicos, sino trabajando. Trabajando y manteniendo a resguardo. Bajo el imperio de la idea obsesiva hay que ir llenando de buen sentido el depósito. Trabajar y mantener a resguardo, en el olvido del pretérito en el que ha caído el mundo, ese pasado que es vínculo entre las épocas, vínculo tan necesario, cadena vital que desde el pasado en apariencia muerto pone en circulación la savia hacia el porvenir... Así pues, mi vida sigue este camino. No importa que no llegue a conocer la celebridad, ¡mientras sea el vínculo entre las épocas! Bajo el imperio de esa idea obsesiva que se esparció por el mundo sigo aquí para protestar en nombre de la historia y de la naturaleza, esa naturaleza eterna que se instaurará mañana. Constituye mi prerrogativa el sentir imparcial simpatía por las diversas épocas e ideas, un gran afecto por todas ellas, y es la prerrogativa más sagrada: el amor.

Si insistimos sobre este aspecto, por otra parte fundamental, del pensamiento de Michelet es porque en este esfuerzo, que une el sa-

ber dispensar la mejor acogida al presente y el respeto por el pasado, puede reconocerse todavía como modelo a Marco Aurelio. En un pensamiento sobre la muerte[644] con fecha 26 de marzo de 1842, Michelet escribe:

> Fertilidad y vitalidad de la muerte, tanto en lo que se refiere a los hombres como a los sistemas. Es ella la que selecciona, la que criba, es decir, la que rechaza el mal extendiendo el bien para que pueda éste subsistir, afirmando la verdadera eternidad, la verdadera vida.
>
> Pero desde nuestro lado no tan bueno y verdadero, en el que perecemos como individuos, es la vida –que al menos como causa puede considerarse benigna– la que debe consagrar en nuestra memoria a aquellos que nos han precedido. ¡Mostremos nuestro respeto al pasado, un tierno respeto!
>
> De esta manera un íntimo vínculo de afecto recorre todas las épocas. Del mismo modo en que Marco Aurelio, al comienzo, agradece a cada uno de sus maestros sus enseñanzas en las distintas virtudes, ¿cómo no iba a agradecerle yo a cada siglo las energías que me recorren?

En el primer libro de las *Meditaciones*, Marco Aurelio enumera en efecto cuanto debe a sus antepasados, a sus padres y maestros, a los dioses: «A mi gran padre Vero: su bondad y su rectitud de alma [...]. A mi madre: su piedad y liberalidad...»[645]. Se trata al mismo tiempo de una expresión de gratitud, del reconocimiento de una herencia y de esa cuestión de «tierno respeto al pasado» de la que habla Michelet. Es a los siglos a los que Michelet quisiera rendir tal homenaje, percibiendo que continúan viviendo en él del mismo modo en que él preexistía ya en ellos.

VI. La oración según Marco Aurelio o estar en armonía con el mundo

Tras el matrimonio de Michelet con Athénaïs Mialaret, la experiencia del amor aportará tonalidades más cósmicas y en especial más religiosas al tema de encontrarse en armonía. Se trata de una

referencia a «la oración por la armonía de Marco Aurelio». Cierto pasaje del *Journal* (24 de marzo de 1851) resume de manera inmejorable esta nueva atmósfera: «Dos almas *en armonía* constituyen ya una *ciudad*. Constituyen ya un *mundo*. Una vez aparecida la concordancia vemos que es la misma, aquí y en las estrellas, la misma en toda la Vía Láctea»[646].

«¿Cómo orar?», le pregunta a Michelet una joven Athénaïs[647]. Michelet le expondrá a menudo su teoría de la oración según Marco Aurelio. Para ello se basa siempre en la misma meditación, que nosotros conocemos tan bien: «¡Oh mundo, todo cuanto está en armonía contigo lo está también conmigo!». Pero igualmente podrían citarse otros pasajes, sobre todo éste:

O bien los dioses no cuentan con ningún poder o bien sí disponen de él. Pero, si no cuentan con ningún poder, ¿por qué les rezas? Y si disponen de algún poder, ¿por qué no pedirles que te concedan el no temer nada, el no desear nada, el no afligirte por nada en lugar de rezarles para que te concedan esto o aquello?

Este hombre les reza diciendo: «¡Que pueda yo acostarme con esa mujer!». Pero tú debes pedirles: «¡Que no desee yo acostarme con ella!». Y otro: «¡Que pueda yo quitarme de encima tal carga». Pero tú: «¡Que no tenga yo deseo de quitarme de encima tal carga». Otro: «¡Que pueda yo conservar a mi hijo!». Pero tú: «¡Que no tema yo perderlo!». En general, intenta cambiar de esta manera tus ruegos y ya verás lo que sucede[648].

Marco Aurelio opone pues la oración de demanda que pretende modificar el curso del destino a la oración de conformidad, que no quiere sino estar en acuerdo con el orden universal, con la voluntad de la Razón universal: esto es lo que entiende por estar en armonía.

Michelet opone también la oración de demanda a la oración por estar en armonía:

«Que se haga según tu voluntad», esto es estar en armonía. Pero añade: «Danos hoy el pan». Es ésta una petición hasta cierto punto justa: cada uno pide según sus necesidades... La primera fórmula es idéntica a las palabras de Marco Aurelio: «¡Oh mundo, todo cuanto me proporcionas supone pa-

ra mí un bien». ¿Por qué la segunda? Si uno es justo, está contenida ya en la primera[649].

Y Michelet define con exactitud los términos de esta oración: «La oración moderna, más desinteresada, supone la puesta en armonía del individuo con el amor universal que establece la unidad entre las cosas»[650].

Y después añade:

Por más que uno deba confeccionarse hoy día su propia oración, por más que deba encontrar su manera de estar en armonía de acuerdo con sus necesidades, me gustaría sin embargo que existiera un libro para dirigir al alma por el camino de una armonía activa y voluntaria con la muerte. Esta forma de armonía implica que el individuo vuelva sobre su pasado y lo resuma para ofrecer su mejor parte a ese amor universal que trabaja en beneficio del progreso del mundo, y de este modo arrepentirse y expiar las faltas en un ansia de expiación... y esperar sin exigir nada, pues Dios sabe mejor que nadie lo que conviene y no se puede abusar de la gracia sin abandonar la universalidad del amor, sin dejar de ser verdaderamente Dios, de ser amor proporcional –y sobre todo para descubrir la verdad, para no exagerar la importancia de la propia vida individual, de la vida o de la muerte[651].

Este tema de la oración en favor de la armonía va reapareciendo a lo largo del *Journal*:

26 de agosto de 1850: «Se trata de una de las grandes miserias de nuestra época: el mundo necesita oraciones pero no dispone de ellas... La oración es una de las mayores necesidades del mundo como manifestación de la armonía del hombre con Dios; pues reconstituye nuestra unidad con él»[652].

14 de abril de 1854: «La oración de las noches transparentes. ¿Con el fin de que se nos conceda algo? No, para estar en armonía uno mismo y poner en armonía el Todo: la patria y la patria absoluta»[653].

22 de noviembre de 1865: «He hablado (con Athénaïs) de la oración sobre la armonía de Marco Aurelio»[654].

24 de noviembre de 1866: «Ayer por la mañana recé con la mayor serie-

dad mi oración, no de demanda sino por la armonía (la oración de Marco Aurelio)»[655].

Esta oración en favor de la armonía supone por tanto un verdadero ejercicio espiritual, consistente en transformar nuestra visión del mundo y nuestras disposiciones interiores a fin de elevarnos a la contemplación del orden universal y acceder a tal «amor universal que establece la unidad entre las cosas».

Ponerse en armonía supone al mismo tiempo integrarse en la comunidad humana, mediante la práctica de la justicia, e integrarse en la comunidad cósmica, aceptando la universal metamorfosis requerida por la armonía de la naturaleza[656]. Éste es justamente el sentido de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Su ideal sería un hombre «en perfecta armonía (*euharmoston*) con aquellos con quienes debe vivir en sociedad» y «en armonía (*sumphonon*) con los dioses», es decir, con la Razón universal[657].

¿A qué Dios va dirigida por lo tanto esta oración en favor de la armonía? Sería necesario un largo estudio para responder a esta pregunta, pues el pensamiento religioso de Michelet reviste numerosos matices[658]. Digamos simplemente que en lo esencial la religión de Michelet implica un acto de fe sin cesar renovado, que le obliga a admitir apasionadamente que el amor y la armonía son a la vez el objetivo de la humanidad y el sentido último del cosmos:

> Creer en un mundo armónico implica sentirse en armonía con él, y de este modo en paz. Consiste en una fiesta del alma[659].

¿Cuál es el misterioso poder al que apunta este acto de fe? Michelet habla de la «Gran Armonía» de las cosas, del «alma amante de los mundos», del «alma universal»[660]. Hacia ella eleva su invocación. También en este punto nos encontramos muy cercanos a Marco Aurelio. Cuando se recuerda que, según los estoicos, existe una estrecha relación entre el Alma del Mundo, la Providencia y el Destino, se comprende mejor el profundo vínculo entablado entre el siguiente pensamiento de Marco Aurelio:

En definitiva, no existe sino una sola armonía, y de la misma manera en que el Cosmos, tal cual es, integra la totalidad de los cuerpos, el Destino, en tanto que causa determinante, integra la totalidad de las causas[661].

y este otro de Michelet:

[...] el principio y la necesidad de la centralización, no sólo administrativa y política, no sólo nacional, sino universal; se trata de una centralización que genera la solidez y solidaridad de todo, su encadenamiento, una centralización no material y mecánica, sino viva. Desde ese momento pasa a ser la propia de las causas vivas, esa gran causa viva que viene a ser la Providencia[662].

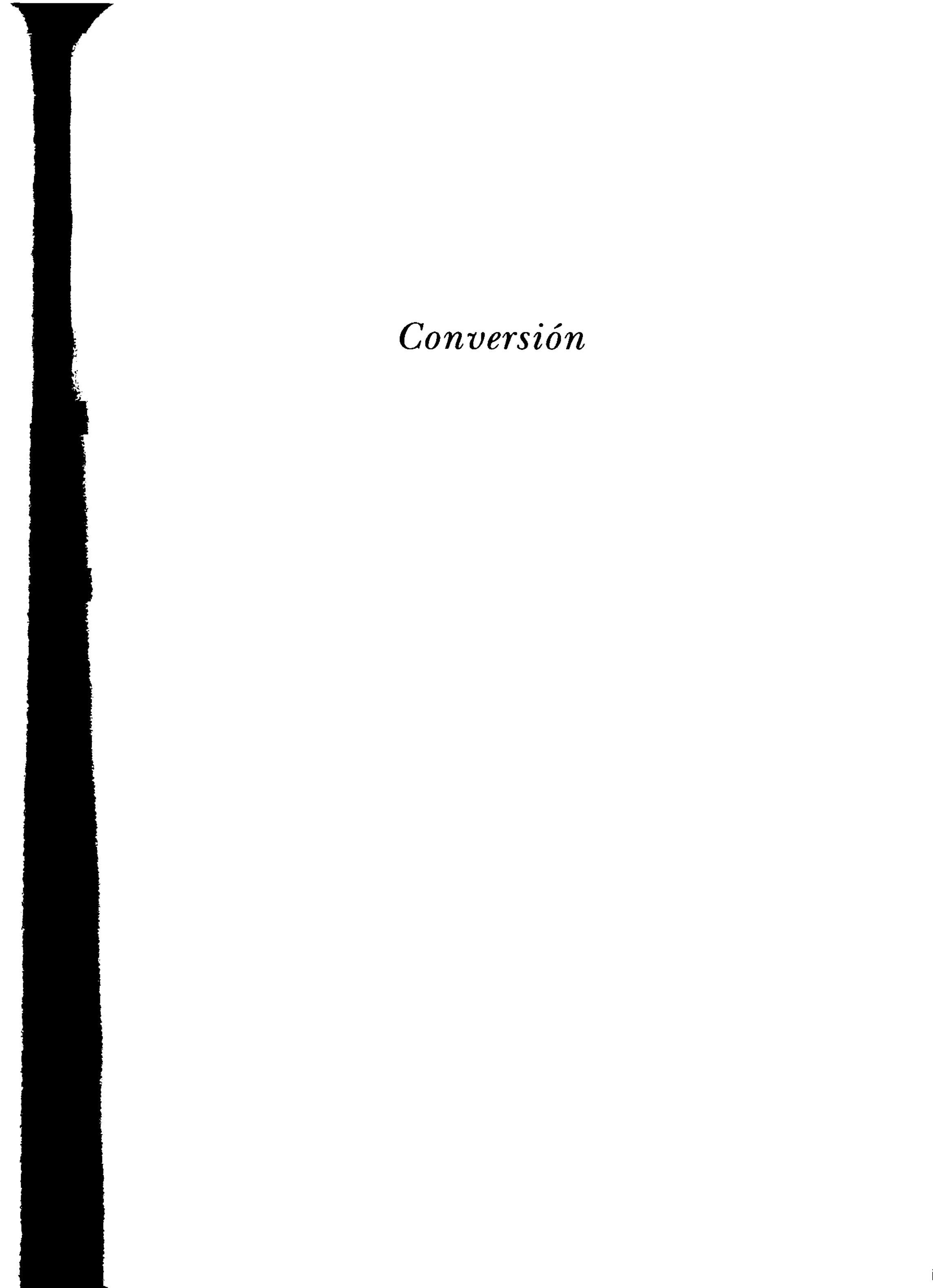
Podemos ahora entender mejor el sentido de los dos importantes puntos de vista a los que se refería Michelet: «la proyección de mis energías en todos los sentidos» y «el equilibrio, la armonía con el orden general y divino, con la transformación venidera». El primero pasa por el universalismo del pensamiento, el espíritu heroico, la voluntad de constituirse en hombre universal. El segundo es universalismo del corazón, superación de la individualidad egoísta como aceptación del orden universal, como sacrificio en aras del verdadero amor, del ser amado, de la patria, de la humanidad, del cosmos, del alma del mundo. Ambos tipos de universalismo están inspirados, como hemos visto, por una única meditación –¡pero qué meditación!– de Marco Aurelio. Se comprende perfectamente que éste inspirara a Michelet el tema de la armonía y del universalismo del corazón, la idea de superación de lo individual por lo universal, pero de algún modo no deja de resultar sorprendente ver cómo Marco Aurelio insufla también a Michelet un espíritu heroico, ese impulso hacia las aventuras más arriesgadas y audaces del pensamiento. Pero sorprenderse supondría ignorar el auténtico significado del intento de Marco Aurelio por elevarse desde el ámbito del individuo al de la Naturaleza universal. Supondría también olvidar las frecuentes llamadas de Marco Aurelio a su propio pensamiento a fin de abrazar la totalidad del cosmos, a fin de pensar de manera que englobe todas las cosas, a fin de que se adentre en los espacios

cósmicos y contemple desde lo alto el espectáculo de la naturaleza y del mundo de los hombres[663]. Sin duda no se trata en Marco Aurelio de una exploración científica similar a la que Michelet emprende de la forma más intrépida. Pero la inspiración fundamental se encuentra ahí ya, ese impulso del alma hacia la totalidad, esa voluntad de contemplar todas las cosas desde una perspectiva cósmica y universal. Es así, desde luego, de Marco Aurelio, de quien Michelet adopta el tema de la llamada por partida doble: al universalismo del espíritu y al universalismo del amor.

Es igualmente en Marco Aurelio donde Michelet se inspira para su acto de fe, también éste heroico, fe en la profunda armonía existente entre el orden humano y el orden cósmico. Es preciso comprender el verdadero significado de semejante acto de fe. Lo que quiere decir es que la exigencia humana de justicia debe fundamentarse finalmente sobre la adhesión al orden del cosmos. Un año antes de su muerte, en 1873, Michelet consignará:

> Mis aspiraciones en este sentido (*i.e.*, hacia la justicia) no provienen sólo del corazón. Se justifican en una seria consideración del mundo. Este mundo presenta en todas sus partes leyes análogas, una admirable identidad en sus métodos y procedimientos. Los hipotéticos sabios que niegan tal cosa no se dan cuenta de que están separando en dos órdenes diferentes, el uno sometido a la ley y al perfecto equilibrio, y el otro por completo inarmónico, desordenado, un verdadero caos. Yo no reconozco más que un mundo, y viendo por doquier el equilibrio y la justicia de las cosas físicas no dudo de que exista igualmente el mismo equilibrio y justicia en el mundo de la moral[664].

P. Viallaneix ha resumido de manera excelente el mensaje de Michelet: «El impulso en pos de la justicia humana está en concordancia con el orden de la Creación»[665]. Tal idea de una concordancia profunda entre la aspiración a la justicia y el orden del mundo, entre la armonía humana y la armonía universal, se lo debe precisamente Michelet a Marco Aurelio[666].



Conversión

Conversión

Según su significado etimológico, conversión (del latín *conversio*) significa «giro», «cambio de dirección». El término serviría entonces para designar cualquier tipo de retorno o de transposición. De este modo la lógica se sirve de esta palabra para referirse a esa operación por la que son invertidos los términos de una proposición. El psicoanálisis la utiliza, por su parte, para designar la «transferencia de un conflicto psíquico y el intento de transferirlo a una serie de síntomas somáticos, motores o sensitivos» (Laplanche y Pontalis, *Vocabulaire de la psychoanalyse*). En el presente artículo estudiaremos la conversión en su acepción religiosa y filosófica; se trata en este caso de un cambio de concepción mental, que puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad. La palabra latina *conversio* corresponde de hecho a dos términos griegos de diferente sentido, por una parte a *episthrophe*, que significa «cambio de orientación» y que implica la idea de un retorno (retorno al origen, retorno a uno mismo), y por otra a *metanoia*, que significa «cambio de pensamiento», «arrepentimiento», sugiriendo la idea de mutación y renacimiento. Se produce por lo tanto dentro del concepto de conversión cierta oposición interna entre la idea de «vuelta al origen» y la de «renacimiento». Tal polaridad fidelidad-ruptura ha marcado fuertemente la consciencia occidental desde la aparición del cristianismo.

Por más que la representación que suele hacerse del fenómeno de conversión resulte bastante tópica, éste no ha dejado de experimentar cierta evolución histórica, pudiéndose manifestar bajo un importante número de formas distintas. Será necesario, así pues, estudiarlo desde múltiples perspectivas: psicofisiológica, sociológica, histórica, teológica, filosófica. En todos estos planos el fenómeno de la conversión refleja la irreductible ambigüedad de la realidad hu-

mana. Por una parte, ofrece un testimonio de la libertad del ser humano, capaz de transformarse por entero gracias a la reinterpretación de su pasado y futuro; por otra, revela que tal transformación de la realidad humana es resultado de la invasión de fuerzas exteriores al yo, ya se trate de la gracia divina o de una norma psicosocial. Puede decirse que la idea de conversión supone uno de los conceptos constituyentes de la consciencia occidental: en efecto, cabe representarse la historia de Occidente como un intento siempre renovado de perfeccionamiento de las técnicas de «conversión», es decir, de las técnicas destinadas a transformar la realidad humana, ya sea aproximándola a su esencia originaria (conversión-retorno) o modificándola de manera radical (conversión-mutación).

I. Formas históricas de la conversión

La Antigüedad precristiana

En la Antigüedad el fenómeno de la conversión aparecía no tanto en el ámbito de lo religioso como en los órdenes político y filosófico. Y es que todas las religiones antiguas (salvo el budismo) son religiones del equilibrio, para servirnos de la expresión de Van der Leeuw: los ritos aseguran una especie de intercambio de prestaciones entre Dios y los hombres. La experiencia interior que correspondería a tales ritos, al constituir en cierto modo su reverso psicológico, no juega un papel fundamental. Tales religiones no reivindican para sí, pues, la totalidad de la vida interior de sus adeptos, mostrándose altamente tolerantes en la medida en que pueden integrar muchos ritos y cultos de procedencia distinta. En ocasiones se producen determinados fenómenos de contagio o propaganda, como sucedió durante la expansión de los cultos dionisíacos o, al final de la Antigüedad, de los cultos mistéricos. Estos movimientos religiosos darían lugar a experiencias extáticas en las cuales el dios tomaba posesión del iniciado. De cualquier manera, incluso en tales casos extremos, no se produce una «conversión» absoluta y exclusiva. Tan sólo, quizá, la iluminación budista reviste este carácter de

cambio en profundidad capaz de afectar por entero al individuo. Por eso las inscripciones referidas al rey indio Asoka (268 a. C.) resultan tan interesantes. En ellas puede verse al rey aludir a su propia conversión al budismo, pero también a la transformación moral que se ha operado en todos los órdenes tras su iluminación.

Sería sobre todo en el terreno político en el que los hombres de la antigua Grecia experimentarían la conversión. La práctica democrática de la discusión judicial y política les descubrió la posibilidad de «cambiar el alma» del adversario mediante el hábil manejo del lenguaje, mediante el uso de mecanismos de persuasión. Las técnicas de la retórica, arte de la persuasión, se van constituyendo y codificando poco a poco. Se les revela así la fuerza política de las ideas, el valor de la «ideología», para utilizar una expresión moderna. La guerra del Peloponeso supone un buen ejemplo de tal forma de proselitismo político.

Más radical todavía pero menos extendida es la conversión filosófica. Por lo demás, en sus orígenes se encuentra estrechamente ligada a la conversión política. Pues la filosofía platónica supone antes que nada una teoría de la conversión política: a fin de cambiar la ciudad es necesario transformar a los individuos, pero sólo el filósofo está realmente en disposición de lograrlo porque él mismo es ya, en cierta manera, un «convertido». Puede observarse cómo aparece aquí por vez primera una reflexión acerca del concepto de conversión (*República*, 518c). El filósofo es un converso, puesto que ha sido capaz de apartar su mirada desde las sombras del mundo sensible y de dirigirla hacia esa luz que emana de la idea del Bien. Y toda educación implica una forma de conversión. Las almas disponen de la posibilidad de contemplar esa luz del Bien. Pero su mirada está mal orientada, por lo que la tarea educativa consistirá en dirigir la mirada hacia la buena dirección. Entonces se producirá una absoluta transformación del alma. Si los filósofos se hacen con el gobierno de la ciudad, ésta será «convertida» a la idea del bien.

Después de Platón, las escuelas estoica, epicúrea y neoplatónica tratarán no tanto de convertir la ciudad como a los individuos. La filosofía deviene entonces, en esencia, en acto de conversión. Habrá que entenderla pues como un acontecimiento provocado en el es-

píritu del oyente en virtud de la palabra del filósofo. Implica así una ruptura absoluta con la forma habitual de vida: cambio de vestimenta y a menudo de régimen alimenticio, a veces acompañado de la renuncia a la participación en asuntos políticos, constituyendo una total transformación de la vida moral mediante la práctica asidua de numerosos ejercicios espirituales. De este modo el filósofo accede a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior, en una palabra, a la beatitud. Desde esta perspectiva la enseñanza filosófica tiende a adoptar forma de predicación, en la cual los recursos de la retórica o de la lógica son puestos al servicio de la conversión del alma. La filosofía antigua no aspira nunca a la construcción de ningún sistema abstracto, sino que se muestra como una llamada a la conversión en virtud de la cual el hombre regresa a su naturaleza original (*episthrophe*), arrancado violentamente de la perversión que rodea al común de los mortales gracias a una profunda alteración de la totalidad del ser (en esto consiste la *metanoia*).

Judaísmo y cristianismo

La experiencia interior de la conversión alcanza su más alta intensidad en aquellas religiones de la «consciencia desgraciada», en palabras de Hegel, es decir, en religiones tales como el judaísmo y el cristianismo, en las cuales se produce la ruptura entre el hombre y la naturaleza, en las cuales el equilibrio en los intercambios entre lo humano y lo divino se ha roto. La conversión religiosa reviste en estas religiones un aspecto radical y totalitario que la emparenta con la conversión filosófica. Pero aquí adopta la forma de una fe absoluta y exclusiva en la palabra y en la voluntad salvadora de Dios. A menudo, en el Antiguo Testamento Dios invita a su pueblo, por boca de sus profetas, a «convertirse», es decir, a dirigirse hacia él, a volver a la alianza antaño concertada en el Sinaí. La conversión supone pues, también en este caso, por una parte retorno al origen, a un estado ideal y perfecto (*episthrophe*), y por otra apartamiento de un estado de perversión y pecado, penitencia y contrición, alteración total del ser por la fe en la palabra de Dios (*metanoia*).

La conversión cristiana, por su parte, implica *episthrophe* y *metanoia*, retorno y renacimiento. Pero se sitúa, al menos en sus orígenes, en un horizonte escatológico: es necesario que se produzca el arrepentimiento antes de ese juicio de Dios que se aproxima. El acontecimiento interior se encuentra aquí por lo demás indisolublemente unido a un acontecimiento exterior: el rito del bautismo corresponde al renacimiento en Cristo, y la conversión equivale a la experiencia interior de este nuevo nacimiento. La conversión cristiana está provocada por la fe en el reino de Dios anunciado por Cristo, es decir, en la irrupción de ese poder divino que habrá de manifestarse por medio de milagros, revelación del cumplimiento de las profecías. Estas señales divinas ayudarán en una primera etapa de conversión. Pero en seguida la predicación cristiana, al dirigirse al mundo grecorromano, retoma numerosos temas característicos de la predicación filosófica, y ambas formas de conversión tenderán a superponerse, tal como se observa claramente en el siguiente texto de Clemente de Alejandría. Al comentar las palabras evangélicas «Quien pierda su alma la recuperará», Clemente escribe: «Recuperar la propia alma supone conocerse a uno mismo. Los estoicos afirman que esta conversión hacia las cosas divinas se consigue por medio de un cambio repentino, transformándose el alma en sabiduría; en cuanto a Platón, explica que se consigue gracias al giro del alma hacia lo mejor, pues la conversión la aparta de la oscuridad» (*Stromates*, IV, vi, 27, 3).

Misiones, guerras de religión, despertares

Cualquier doctrina (religiosa o política) que exija de sus fieles una total y absoluta conversión se pretende de carácter universal y, por tanto, proselitista; se sirve de una predicación y de una apologética, y apoyada en su justeza y verdad puede caer en la tentación de imponerse por medios violentos. El vínculo existente entre conversión y proselitismo puede advertirse incluso en el budismo. Pero se demuestra claramente en el propio cristianismo y en las demás religiones surgidas tras la era cristiana. Los movimientos de expansión del cristianismo y del islamismo resultan harto conocidos. Pero

no cabe olvidar el eco extraordinario de los intentos maniqueos: entre el siglo IV y el VIII se extendieron desde Persia a África, pasando por España, por una parte, y por China, por otra.

La evolución de los mecanismos de conversión en la historia misional sigue sin ser demasiado conocida. Las misiones cristianas, por ejemplo, adoptarían aspectos extremadamente variados a tenor del país y la época. Los problemas relacionados con las misiones se plantearon de manera bien diferente en época de Gregorio el Grande, en la era de los grandes descubrimientos, en la del colonialismo o de la descolonización.

El fenómeno de la conversión se manifiesta igualmente en los movimientos de reforma y en los «despertares» religiosos. Los movimientos de reforma surgen a partir de la conversión de algún reformador que aspira a recuperar y redescubrir el cristianismo primitivo y auténtico dejando al margen las desviaciones, errores y pecados de la Iglesia tradicional: se produce por tanto al mismo tiempo un «retorno a los orígenes» y un «nuevo nacimiento». La conversión del reformador arrastra otras conversiones; éstas adoptan forma de adhesión a una Iglesia reformada, es decir, a una sociedad religiosa cuyas estructuras, ritos y prácticas han sido purificados. En los «despertares» religiosos (los del metodismo o del pietismo) interviene de la misma manera, al principio, la conversión de una personalidad religiosa que pretende recuperar lo más auténtico y esencial, pero entonces las conversiones deben entenderse menos como adhesiones a una nueva Iglesia que como introducción en una comunidad en la que Dios se ha dado a conocer, en la que el Espíritu se manifiesta. Tal experiencia religiosa comunitaria puede ir acompañada de ciertos fenómenos de entusiasmo y éxtasis colectivo; en todo caso, se traduce siempre por una exaltación de la sensibilidad religiosa.

Cuando la fuerza, política o militar, es puesta al servicio de una religión o ideología particular se tienden a utilizar métodos violentos de conversión, que pueden llegar a niveles en mayor o menor grado intensos, desde la propaganda hasta la persecución, la guerra de religión o la cruzada. La historia está repleta de episodios sobre tales conversiones forzosas, desde la conversión de los sajones por

Carlomagno pasando por la guerra santa musulmana, la conversión de los judíos en España o las persecuciones a los protestantes por Luis XIV, y eso por no hablar de los modernos lavados de cerebro. La necesidad de ganar almas por el medio que sea supone, quizá, la característica fundamental del espíritu occidental.

II. Diferentes aspectos de este fenómeno

Sea cual fuere el aspecto que se aborde del fenómeno de la conversión, parece preciso utilizar los testimonios y documentos con la mayor precaución. Existe ciertamente un «tópico» relacionado con la conversión. Suele representarse ésta de manera habitual a partir de determinado esquema establecido que, por ejemplo, enfrenta claramente los largos períodos de dudas, los errores arrastrados del tipo de vida anterior a la conversión, y esa decisiva iluminación experimentada de repente.

Las *Confesiones* de Agustín, en especial, han jugado en la historia de este género literario un papel esencial. Este tópico amenaza con explicar no sólo la manera en que fue realizado el relato de la conversión sino la misma forma en que ésta fue experimentada.

Aspectos psicofisiológicos

Los primeros estudios psicológicos sobre el fenómeno de la conversión se remontan a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Éste era entendido, según los puntos de vista de las teorías de entonces, como una modificación absoluta del territorio de la consciencia provocada por la aparición de fuerzas provenientes de la consciencia subliminal (W. James). Son muchos los documentos y testimonios reunidos en aquel período.

Los investigadores contemporáneos se interesan más bien por los aspectos fisiológicos del tema. Así, han estudiado la influencia de los condicionantes fisiológicos (uso de los reflejos condicionales) o de la cirugía cerebral (lobotomía) sobre la transformación experimentada por la personalidad. Algunos regímenes políticos se han

servido de métodos psicofisiológicos para conseguir la «conversión» de sus opositores (lavado de cerebros).

Desde una perspectiva psicoanalítica, por último, la representación del «retorno al origen» y del «nuevo nacimiento» puede interpretarse como un intento de vuelta al seno materno.

Aspectos sociológicos

Desde un punto de vista sociológico, la conversión representa la separación de un ambiente social determinado y la adhesión a una nueva comunidad. Se trata de un aspecto en extremo importante de este fenómeno. En efecto, tal cambio de costumbres sociales puede contribuir en gran medida a proporcionar al acontecimiento de la conversión cierto carácter de crisis, explicando en parte el trastorno de personalidad resultante: la modificación del territorio de la consciencia está indisolublemente ligada al cambio de ambiente, de *Umwelt*. Los misioneros modernos conocen de sobra el drama que constituye para un miembro de una sociedad tribal el verse arrancado de su ambiente vital por su conversión al cristianismo. El problema no deja de plantearse repetidamente en la historia de las misiones. En general, el paso de una comunidad a otra va acompañado de ciertos escrúpulos de consciencia (sensación de estar traicionando y abandonando la tradición familiar o nacional), de problemas de adaptación (sensación de extrañamiento) y de comprensión. Resulta posible, por otra parte, que los individuos desarraigados, aquellos que por una u otra causa se ven arrancados momentánea o definitivamente de su ambiente de nacimiento, parecen mejor dispuestos que los demás a la conversión. Por el contrario, cabe destacar que uno de los motivos más poderosos para la conversión lo constituye la atracción ejercida por la comunidad de acogida, en virtud de la atmósfera de amabilidad o caridad que puede reinar en ésta: tal sería el caso del primitivo cristianismo y de ciertas comunidades creadas a partir de movimientos de «despertar» religioso. El resplandor de estas comunidades provoca un fenómeno de contagio que puede desarrollarse con mucha rapidez.

Aspectos religiosos

El fenómeno de la conversión es característico sobre todo de las religiones de «ruptura», en las cuales Dios, por propia iniciativa, hace irrupción en el mundo dando un giro radical al curso de la historia. La Palabra que Dios dirige al hombre y que a menudo es consignada en un libro sagrado exige una absoluta adhesión, una ruptura total con el pasado, un compromiso absoluto del ser. Estas religiones son misionales puesto que se pretenden universales y reivindican para sí la consciencia del individuo en su totalidad. La conversión implica de algún modo cierta «repetición», no sólo en el sentido de un nuevo comienzo, de un renacimiento, sino también en el de la repetición del acontecimiento original por el cual fue fundada la religión a la que uno se convierte; es la irrupción de lo divino en el curso de la historia lo que se repite ahora a nivel individual. La conversión adquiere así el sentido de una nueva creación, si es verdad que el acto creador original se produjo absolutamente por iniciativa divina. Agustín, en sus *Confesiones* (XIII), identifica el movimiento gracias al cual la materia creada por Dios recibe iluminación y formación, convirtiéndose a Dios, con ese movimiento gracias al cual su alma se ve arrancada del pecado, iluminada y dirigida hacia Dios.

Al situar la teología de la conversión en la perspectiva más general de la teología de la creación, Agustín estaba indicando el camino que iba a permitir resolver el problema teológico de la conversión: ¿cómo conciliar libertad humana e iniciativa divina? Dentro de una teología del acto creador todo está gobernado por la «gracia» puesto que todo está basado en la decisión libre y la iniciativa absoluta de Dios. El acto de conversión implica por lo tanto una total libertad, pero esta libertad, como toda realidad, existe en virtud de la creación divina. El misterio de la gracia se identifica en última instancia, pues, con el misterio de la trascendencia divina.

Aspectos filosóficos

En la Antigüedad la filosofía era entendida antes que cualquier otra cosa como una forma de conversión, es decir, de retorno a uno

mismo, a su verdadera esencia, por medio de una violenta separación de un alienado inconsciente. Será a partir de este hecho fundamental que la filosofía occidental comenzará a desarrollarse. Por una parte, ésta intenta configurar una física o una metafísica de la conversión. Por otra y en especial, seguirá constituyendo siempre una actividad espiritual que conserva ese carácter de verdadera conversión.

Ya la filosofía antigua formulaba la propuesta de una física o una metafísica de la conversión. De lo contrario, ¿cómo sería posible que el alma pueda regresar a sí misma, girarse hacia sí, recuperar su esencia original? Es a tal cuestión implícita a la que dan respuesta las doctrinas estoica y neoplatónica. Si hemos de hacer caso a los estoicos la propia realidad sensible estaba dotada de este movimiento de conversión. El universo por entero, viviente y racional, animado por el Logos, disponía de cierto movimiento vibratorio que iba desde el interior al exterior y viceversa. La conversión del alma filosófica era por lo tanto solidaria con la conversión del universo y, finalmente, de la Razón universal. Según los neoplatónicos sólo la verdadera realidad, es decir, la realidad espiritual, es capaz de realizar este movimiento de reflexión. Para conseguirlo el espíritu debe salir de sí mismo para retornar de nuevo a sí mismo, debe extasiarse con la vida y retornar con el pensamiento. Tal esquema regirá el conjunto de filosofías basadas en la dialéctica.

Para Hegel la historia supone una odisea del espíritu, y la historia concebida por la filosofía supone el retorno del espíritu al interior del sí mismo (*Erinnerung*), entendiendo por esto una «conversión» que Hegel, fiel en ello al espíritu del cristianismo, identifica con el acto redentor representado por la pasión del Hombre-Dios: «La historia concebida forma el *retorno a la interioridad* y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad despojada de vida» (última frase de la *Fenomenología del espíritu*). Según Marx es la realidad humana la que está dotada de este movimiento de alienación y retorno, de perversión y conversión: «El comunismo supone el retorno del hombre para sí [...] realizado *en el interior* de la brillante evolución producida hasta el momento»[667].

Más que una teoría acerca de la conversión, la filosofía ha seguido suponiendo siempre, en esencia, un acto de conversión. De este modo pueden investigarse las formas que ha revestido tal acto a lo largo de la historia de la filosofía, y reconocerlo por ejemplo en el *cogito* cartesiano, en el *amor intellectualis* de Spinoza o también en la intuición bergsoniana de la temporalidad. Bajo todas estas formas la conversión filosófica implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente «natural» del sentido común; es tanto como un retorno a lo original y originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que trasmuta el pasado y el porvenir. Estos mismos aspectos vuelven a descubrirse en la filosofía contemporánea, en especial en la reducción fenomenológica que han propuesto, de distinto modo, Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Sea cual fuere el aspecto bajo el que se presenta, la conversión filosófica conlleva siempre el acceso a la libertad interior, a una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica.

El fenómeno de la conversión nos revela de una manera privilegiada la insalvable ambigüedad de la realidad humana y la irreductible pluralidad de sistemas interpretativos que se le pueden aplicar. Habrá quien vea en la conversión el signo de la trascendencia divina, la revelación de la gracia por la que se establece la única y verdadera libertad. Y otros lo entenderán como un fenómeno exclusivamente psicofisiológico o sociológico, cuyo estudio permitiría quizá perfeccionar las técnicas de sugestión y los métodos de transformación de la personalidad. El filósofo tendrá tendencia a pensar que la única y auténtica transformación del hombre estriba en la conversión filosófica.

Bibliografía

Allier, R., *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, París 1925.

Billette, A., *Récits et réalités d'une conversion*, Montreal 1975.

Bloch, J., *Les Inscriptions d'Asoka*, París 1950.

Brunschvicg, L., *De la vraie et de la fausse conversion,* París 1950.

James, W., «The Varieties of Religious Experience», en *Gifford Lectures,* 1902; trad. fr., París 1906.

Keysser, C., *Eine Papua-Gemeinde,* Neuendettelsau 1950.

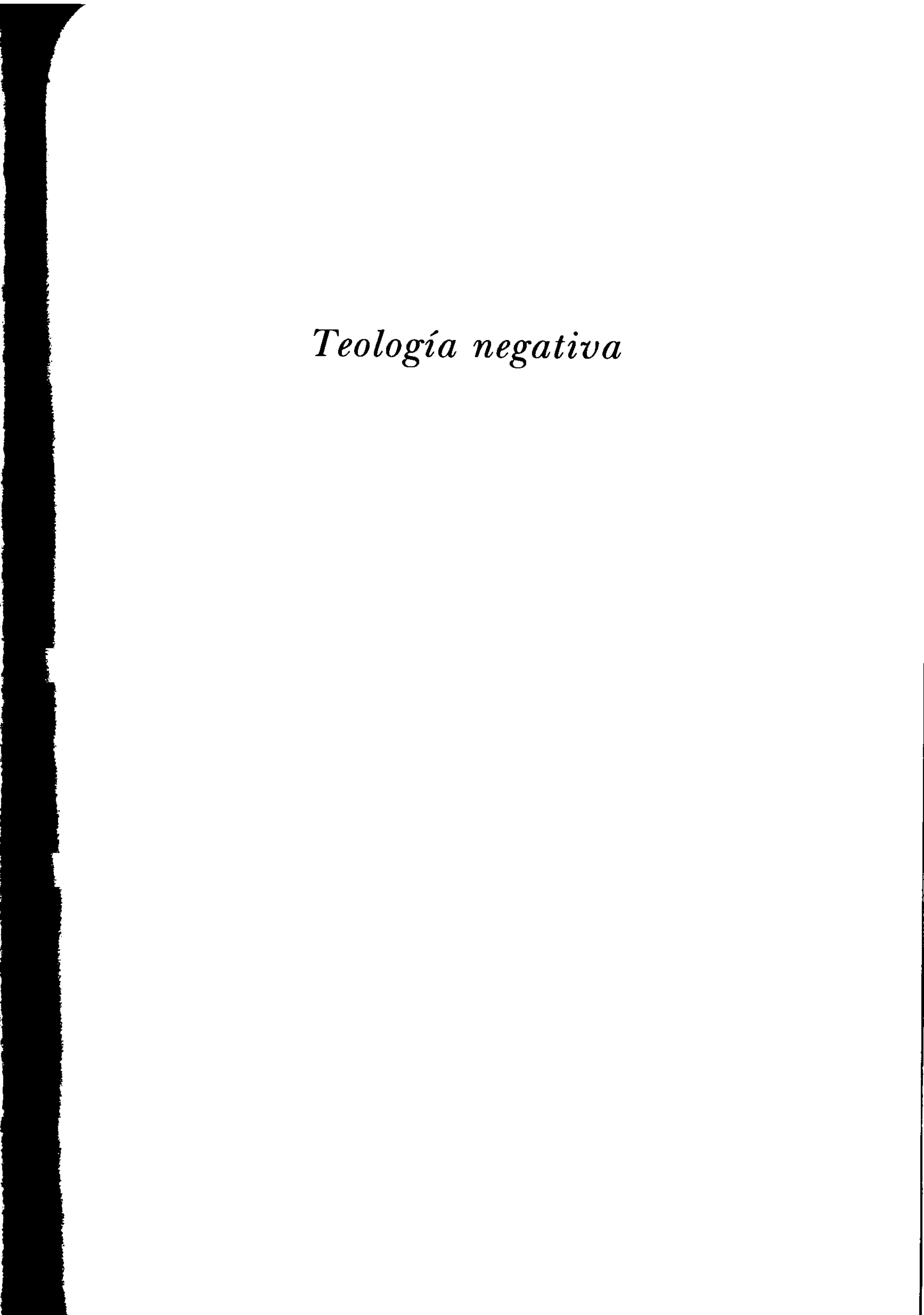
Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Agustine of Hippo,* Oxford 1933.

Sargant, W., *Physiologie de la conversion religieuse et politique (Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brain-Washing),* París 1967.

Schlumberger, D., Robert, L., Dupont-Sommer, A. y Benvéniste, É., *Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka,* París 1958.

Van der Leeuw, G., *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion,* París 1948.

Warneck, J., *Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums,* Berlín 1908.



Teología negativa

Apofatismo y teología negativa

Sería quizá preferible hablar de apofatismo (del griego *apophasis*, «negación») o de método afairético (del griego *aphairesis*, «abstracción») en lugar de teología negativa. Pues si tradicionalmente suele entenderse como «teología negativa» cierto sistema de conocimiento que pretende pensar a Dios aplicándole proposiciones que niegan todo predicado pensable, debería resultar de ello lógicamente que esta teología negativa se negara como objeto de estudio la divinidad misma, puesto que se trataría entonces de una determinación pensable. La palabra «teología» (es decir, «discurso acerca de Dios») dejaría de estar justificado. El término apofatismo, por el contrario, tiene la ventaja de referirse exclusivamente y en general a un recorrido espiritual que busca acercarse a la trascendencia por medio de proposiciones negativas. Tal recorrido apofático, cuya teoría se encuentra esbozada ya en la obra de Platón, sería sistematizado por la teología platónica y más tarde por la teología cristiana, en la medida en que ésta se considera heredera del platonismo. Pero puede descubrirse su presencia en otras corrientes de pensamiento, incluso en el positivismo lógico de Wittgenstein o en la filosofía de Jaspers. Esta extensión del apofatismo puede explicarse por la condición particular del lenguaje humano, que tropieza con sus límites infranqueables cuando pretende explicar por medio del lenguaje aquello que se expresa en el lenguaje: el apofatismo supone un signo, una cifra, de ese inefable misterio que viene a ser la existencia.

1. Método de abstracción e intuición intelectual

Para ser todavía más precisos, valdría más hablar en términos de método afairético que de método apofático, al menos para lo que se

refiere al período que termina en el siglo IV después de Cristo. En efecto, durante todo este tiempo la teología negativa fue designada por la palabra *aphairesis*, que sirve para referirse a las operaciones abstractas del intelecto, en vez de por el término *apophasis*. Precisamente por eso resulta difícil definir con claridad la situación epistemológica exacta de la teología negativa en la Antigüedad[668]. Y es que en la tradición de la antigua Academia y en la obra de Aristóteles el concepto de *aphairesis* alcanza una extremada complejidad, y los modernos han discutido extensamente sobre la verdadera naturaleza de la abstracción aristotélica[669]. En cualquier caso, tanto para la Academia como para Aristóteles, la *noesis* consiste en la intuición de una forma o una esencia, y esta aprehensión de la forma implica la supresión de cuanto no sea esencial: lo propio del pensamiento estriba en poder realizar esta separación. Tal método de separación y supresión es precisamente practicado en los modelos abstractos, utilizados especialmente por esos filósofos para definir entidades matemáticas: suprimiendo la profundidad se define la superficie, suprimiendo la superficie se define la línea, suprimiendo la extensión se define el punto[670]. Esta operación espiritual permite así, por una parte, definir las cantidades matemáticas en tanto que tales y, por otra, establecer una jerarquía entre las diversas realidades matemáticas, partiendo de la tridimensionalidad espacial hasta llegar a la inmaterialidad de la unidad primera. Por tanto, esta operación eliminadora puede pensarse, desde la perspectiva lógica, como una operación de negación. Puede representarse la atribución de un predicado a un sujeto a manera de suma[671] y la negación de este predicado como supresión de ésta. Por eso la sistemática abstracta ha podido ser denominada negativa.

Esta abstracción resulta ser un verdadero método de conocimiento. Se suprime o niega un «más» que se ha añadido a un elemento simple. Según este análisis, se parte de lo complejo para elevarse a lo simple, y de la realidad visible –el cuerpo físico– a las realidades invisibles y puramente inteligibles que conforman su realidad. La jerarquía y la génesis de realidades se establecen en función de su grado de complejidad o simplicidad. Lo complejo procede de lo simple a partir de una suma de elementos que, según las

dimensiones espaciales, materializan la simplicidad originaria. Por ello el ascenso hasta lo inmaterial e inteligible se realiza por la supresión de esas adiciones materializadoras. Sin embargo, este ascenso presenta un aspecto negativo, la sustracción de las adiciones, y un aspecto positivo, la intuición de las realidades simples. El método permite de este modo elevarse desde un plano ontológico inferior hasta planos ontológicos superiores, en razón de una progresión jerárquica.

En los primeros siglos de nuestra era algunos autores paganos (Albino[672], Celso[673], Máximo de Tiro[674], Apuleyo[675]) y cristianos (Clemente de Alejandría[676]) desarrollan diversos sistemas teológicos que integran el método afairético. Albino, por ejemplo, establece cuatro vías por las cuales el espíritu humano puede elevarse hasta Dios, es decir, según sus palabras hasta esa realidad que no puede aprehenderse más que por el intelecto[677] y que es por completo inmaterial[678]. Estas cuatro vías son las del método afirmativo (que atribuye a Dios predicados positivos), el método analógico (que por ejemplo compara a Dios con el sol), el método trascendental (que desde una cualidad visible se eleva a su idea) y, por último, el método negativo (que dice de Dios aquello que no es). El hecho mismo de que existan cuatro vías de acceso a lo Divino sirve para poner de manifiesto que el método negativo no debe comprenderse aquí como reconocimiento de un Incognoscible absoluto. Por el contrario, tal como hemos dado a entender al referirnos al método abstracto, se trata de un método riguroso, analítico e intuitivo, que permite pasar del conocimiento sensible al conocimiento intelectual. Albino y Clemente de Alejandría recurren por lo demás al recurso platónico del método afairético. Puede accederse a Dios de la misma manera en que se accede al área, haciendo abstracción de la profundidad, o que se accede a la línea, haciendo abstracción de la anchura, o que se accede al punto, haciendo abstracción de la extensión, o que se accede, según apunta Clemente, a la mónada, suprimiendo su posición espacial.

Con este método alumbrado por Platón y codificado durante los siglos I y II nos encontramos ante un procedimiento abstracto que se ejerce al mismo tiempo sobre lo sensible y lo corporal. Pero tal abstracción no conduce a «abstracciones». Las negaciones resultan ser

de hecho afirmaciones, puesto que no son sino negaciones de negaciones, o supresión de una sustracción. Las abstracciones pueden por lo tanto conducir a la intuición intelectual de una plenitud concreta, siendo la verdadera concreción lo inmaterial e Inteligible. Desde la perspectiva platónica lo simple, lo inmaterial y lo inteligible aparecen dotados de una plenitud de ser a la cual nada puede añadirse. Todas las adiciones que pretendan determinarla, materializarla o diversificarla suponen de hecho formas de degradación, de disminución y de negación. Es lo que Plotino[679] deja entender cuando afirma que el hombre que niega su propia individualidad no mengua en absoluto, sino que por el contrario se agranda hasta alcanzar las dimensiones de la realidad universal, es decir, inteligible. Éste es también el tema que reaparecerá en la célebre fórmula de Spinoza[680]: «*Determinatio negatio est*». Cualquier forma particular, cualquier determinación, supone una negación porque la plenitud del ser resulta infinita. La teoría tradicional de la teología negativa, desde sus orígenes platónicos, lleva en germen la idea de la potencia infinita del ser.

Este método afairético no tiene nada de irracional. Método filosófico y matemático, su finalidad es únicamente hacer avanzar el pensamiento partiendo del conocimiento sensible hasta llegar al conocimiento intelectual[681] de los principios simples, como el punto, la mónada, el ser o el intelecto[682]. El método afairético alcanza su objetivo. Resulta ser incluso la tarea por excelencia del pensamiento, puesto que pensar consiste en aislar la esencia y la forma de las cosas.

II. De la imposibilidad de pensar a la imposibilidad de hablar

Al método afairético, del que acabamos de hablar y que supone el método intelectual por excelencia destinado a conseguir una intuición de la realidad inteligible, se añadirá a partir de Plotino otro método, también afairético pero de carácter en cierto modo supraintelectual, que irá adoptando formas más radicales a partir de los neoplatónicos posteriores y de Damascio.

Según Plotino el Ser primero y el Pensamiento primero se tienen a sí mismos como único fundamento, si bien se fundamentan en un principio que los trasciende. En realidad este desarrollo del pensamiento plotiniano es conforme al del pensamiento de Platón, que admite la Idea del Bien[683] como fundamento de la inteligibilidad de las ideas, una Idea del Bien que se encuentra más allá del ser, de la *ousia.* Pero a diferencia de Platón, Plotino se pregunta con precisión sobre la posibilidad que tenemos de conocer este principio trascendente. Porque si bien trasciende al ser y al pensamiento no es ni «ser» ni «pensamiento». Vemos reaparecer así el método afairético: Plotino nos dice que «si se añade algo (al Principio) quedaría disminuido por esta adición, al no tener necesidad de nada más»[684].

Toda determinación y todo predicado, también en este caso, supone una sustracción y una negación en relación con la positividad trascendente. La operación de abstracción viene a ser de hecho afirmación de esta positividad. Sólo que la situación es ahora diferente. El método afairético, que por ejemplo conducía al Dios de Albino, permitía *pensar* un Dios que era, en sí mismo, Pensamiento. De este modo podía facilitar la intuición de su objeto de estudio. Pero ahora estamos ante un principio que trasciende el pensamiento. El método afairético no permite pues *pensar* su objeto de análisis, no permite ni siquiera *decirlo,* sino sólo hablar de él[685]. Puede hablarse del Bien, del Uno o del principio trascendente porque es posible para el discurso racional plantear la necesidad, también racional por su parte, de tal principio y de decir eso que no es. Pero no se puede *pensar* este principio, no se puede aprehender por intuición, precisamente porque no pertenece al orden del pensamiento. El método afairético pierde de esta forma una parte de su sentido, en la medida en que antes suponía un método de conocimiento que conllevaba una intuición. Desde este punto de vista puede plantearse en mayor o menor grado la posibilidad de una aprehensión no intelectual, digamos de una experiencia mística del principio trascendente; más adelante volveremos sobre este punto.

La posterior evolución del neoplatonismo, desde Proclo a Damascio, pone de manifiesto el verdadero significado de esta transformación. En Proclo el concepto de *apophasis* se impone de modo

muy característico sobre el de *aphairesis*[686]. Pero será en concreto Damascio quien aporte mayor radicalidad al método negativo. Damascio sabe expresar de modo admirable esa paradoja que representa la afirmación por el pensamiento humano de un principio absoluto, trascendente al pensamiento, de un principio del todo, es decir, de la totalidad de lo pensable[687]. Tal principio, en efecto, no puede situarse al margen de todo pues dejaría entonces de ser principio, sin mantener la menor relación con el todo, y tampoco puede estar con el todo y en el todo, pues dejaría también de ser principio, al confundirse con su efecto[688]. Y sin embargo es preciso postular un principio trascendente del todo, por más que no pueda decirse nada en referencia a él. Plotino señalaba que aunque no puede pensarse este principio sí puede en cambio hablarse de él. Damascio, por el contrario, afirma que no se puede hablar del principio, sino sólo decir que no puede hablarse de él: «Demostramos nuestra ignorancia y la imposibilidad de hablar sobre este tema (*aphasia*)»[689]. Damascio analiza con la mayor lucidez las aporías de lo incognoscible: resulta igualmente imposible afirmar que tal principio es cognoscible como que es incognoscible. Puesto que no podemos hablar del principio lo único que puede hacerse es describir el estado subjetivo en el que nos encontramos: «Nuestra ignorancia en relación con él es completa, y no podemos considerarlo cognoscible ni incognoscible»[690].

III. Apofatismo y cristianismo

A partir del siglo IV, y en especial con Gregorio de Niza, la teología negativa se convertirá en la obra maestra de la teología cristiana. Hacia finales del siglo V una serie de textos, cuyo autor anónimo quiso atribuir a Dioniso Areopagita, expone con mucho detalle (en especial en una obra titulada *Teología mística*) la vía apofática de acceso al principio de todas las cosas. Bajo tan ilustre seudónimo esos escritos jugarían un papel fundamental a lo largo de la Edad Media latina; y gracias a ellos, algunos teólogos escolásticos, como Tomás de Aquino, se entregarían a la tarea de la teología ne-

gativa, efectuando determinadas correcciones. Esta tradición sería proseguida sobre todo por algunos maestros espirituales o místicos, como Nicolás de Cusa, Juan de la Cruz o Angelus Silesius.

Ciertos teólogos[691] entendieron que la teología negativa cristiana se diferenciaba esencialmente de la teología negativa platónica. Según ellos, sólo el concepto cristiano de creación puede servir como fundamento de una verdadera teología negativa. Aunque Dios ha creado al hombre en virtud de un acto libre y gratuito de su voluntad, existe un abismo infranqueable entre el creador y su criatura. Dios resulta absolutamente incognoscible por su propia naturaleza, y sólo un nuevo acto libre y gratuito de su voluntad ha permitido al hombre conocerlo: se trata de la revelación, consumada mediante la encarnación del Verbo divino.

Resulta en efecto posible, tras una larga elaboración de más de mil años, concebir una teología de este tipo en la cual el abismo entre Creador y criatura apela al mismo tiempo a una teología apofática, que defiende la absoluta trascendencia de Dios, y una teología de la Encarnación, que asegura que Dios sólo puede ser conocido por mediación del Verbo encarnado. Pero desde un punto de vista histórico este sistema no parece haber sido elaborado de manera consciente. Es fácil constatar que los teólogos cristianos de la época patrística introdujeron el apofatismo en la teología cristiana al utilizar exactamente los mismos argumentos e idéntico vocabulario técnico que los neoplatónicos. En concreto, la influencia ejercida por el filósofo neoplatónico Proclo sobre la obra del Pseudo-Dioniso resulta indiscutible[692]. Por otra parte, no cabe considerar el apofatismo cristiano más radical que el platónico. Es difícil suscribir las siguiente palabras de V. Lossky[693]: «Para un filósofo de tradición platónica, incluso cuando está hablando de la unión extática como la única vía de acceso a Dios, la naturaleza divina tiene cierto carácter de cosa, algo de positivamente definible, como un *hen*, una naturaleza cuya incognoscibilidad reside en especial en el hecho de la debilidad de nuestro entendimiento, ligado a lo múltiple». La expresión «positivamente definible» podría valer para el primer método apofático que hemos considerado, pero ciertamente no para el de los neoplatónicos posteriores, de Plotino a Damascio. Si hay un pun-

to sobre el que en efecto no dejan ellos de insistir es que el absoluto no puede tener ningún carácter de cosa.

IV. Apofatismo, lenguaje y mística

En el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein[694] podemos encontrar planteamientos similares a los de Damascio. Pero la oposición no se plantea en esta ocasión entre el todo y el principio, sino entre el lenguaje o el mundo y su sentido.

> La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representar la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo (4.12).

No podemos situarnos fuera del lenguaje (que para nosotros supone el todo) para poder expresar el hecho de que el lenguaje es capaz de expresar algo: «Lo que se expresa en el lenguaje no podemos expresarlo nosotros a través de él» (4.121). Aparece pues aquí un apofatismo radical: hay algo indecible, algo inexpresable e incluso, hasta cierto punto, impensable, si tenemos en cuenta que para el autor lo pensable se identifica con lo representable. Y sin embargo, fiel en esto a la tradición apofática, Wittgenstein no duda en afirmar que tal indecible se muestra. La proposición «muestra» la forma lógica de la realidad (4.121); el hecho de que las proposiciones lógicas resulten tautológicas demuestra la lógica del mundo (6.12). Finalmente lo que se muestra no pertenece al orden del discurso lógico, sino al orden «místico»: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico» (6.522). Lo «místico» parece corresponder, según Wittgenstein, a una plenitud existencial y viva que escapa a cualquier intento de expresión: «No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea» (6.44). Siguiendo también en esto la tradición apofática, el filósofo lógico propone el silencio en relación con esta indecibilidad «que se muestra»: «De lo que no se puede hablar hay que callar» (7).

El lenguaje dispone pues de sentido, el mundo dispone pues de sentido, y sin embargo tal sentido se encuentra fuera del lenguaje, fuera del mundo (6.41). El sentido de lo decible es indecible. El lenguaje no puede expresar eso por lo que se constituye como lenguaje, ni eso que por lo que el todo se constituye como todo.

Wittgenstein relaciona por tanto estrechamente lo «indecible» y lo «místico». En efecto, por lo general se tiende a ligar estrechamente, cuando no a confundir, método apofático y experiencia mística. Es cierto que están muy cercanos entre sí porque se refieren a lo inefable, pero será preciso establecer al cabo sus diferencias. Hemos podido observar, por ejemplo, que el método afairético conducía en principio a la intuición intelectual del Intelecto o de lo Inteligible hacia el cual se elevaba. No obstante, esta intuición adopta efectivamente cierto carácter «místico» en Plotino; para él, el hecho de pasar del discurso racional a la contemplación intuitiva, el hecho de recibir la iluminación de la Inteligencia divina y de pensar a partir de ella, tiene carácter de experiencia excepcional que describe en unos términos tomados del análisis de la locura amorosa que surgen en el *Fedro* o en el *Banquete* de Platón[695], revelando sus semejanzas con lo que solemos entender por experiencia mística. Por otra parte, si el método afairético no nos permite pensar el principio que se encuentra más allá de la Inteligencia divina y que es su fundamento, en cierto modo expone la posibilidad de un contacto, de una visión o de una unión no-intelectual que posibilita hablar de ese principio. Esta experiencia será continuación de alguna forma de esa otra a la que acabamos de referirnos: la unión con la Inteligencia divina. Unida a la Inteligencia divina, el alma humana participa de la vida de ésta. Sin embargo, la Inteligencia divina muestra una doble actividad[696]: por una parte se piensa a sí misma y a las ideas que están en ella, estableciéndose como Pensamiento del Pensamiento; pero por otra se mantiene en un estado de unión no intelectual, en contacto simple con ese principio del que procede[697]. El alma humana puede no sólo pensar con la Inteligencia divina, sino también concordar con el movimiento extático de la Inteligencia hacia el Principio. Podemos observar por lo tanto que la experiencia mística plotiniana consiste en una suerte de oscilación entre

la intuición intelectual del Pensamiento que se piensa y el éxtasis amoroso del Pensamiento que se pierde en su principio. Pero precisamente se hace necesario subrayar que Plotino establece profundas diferencias entre el éxtasis místico y los métodos teológicos. Éstos, evocados según los precisos términos del vocabulario tradicional platónico, no constituyen para él sino estudios (*mathema*) previos[698]; no constituyen la propia unión o visión en sí mismas. El método negativo es de orden racional, y la experiencia unitiva es suprarracional. Ambos caminos son radicalmente distintos, aunque están estrechamente relacionados: la experiencia mística sirve de fundamento a la teología negativa y no a la inversa. Como indica Plotino, para poder hablar de la realidad que somos capaces de pensar, debemos «poseerla»[699]. Esta posesión, esta oscura aprehensión de lo indecible nos permite decir que existe un indecible y hablar de éste de forma negativa; pero al mismo tiempo nos prohíbe hablar de él de otro modo que no sea de forma negativa.

Pero no es la suma de negaciones lo que podrá procurar la experiencia. Plotino ha percibido sin duda el abismo que separa las cosas inmanentes al intelecto humano y la vida propia y trascendente del intelecto divino. El juego de negaciones no puede atravesar tal abismo, del mismo modo en que tampoco puede atravesar el abismo entre racionalidad y existencia: «No cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea». La suma de negaciones puede en todo caso provocar en el alma un vacío que la predisponga a la experiencia. Y también puede servir, tras la experiencia, para expresar el fracaso de cualquier intento de descripción de lo indecible. Tal es probablemente el sentido de esa extraordinaria carta[700] de Lord Chandos en la cual Hugo von Hofmannsthal explica como éste, percibiendo la intensa presencia del misterio de la existencia en todas las cosas, ha perdido por completo su facultad descriptiva: «Cuando este extraño encantamiento desaparezca no seré capaz de decir nada sobre él». Es el mismo silencio recomendado por Wittgenstein al final de su *Tractatus*. Ante el enigma de la existencia, el lenguaje se topa con sus límites infranqueables.

La lección de la filosofía antigua

Historia del pensamiento helenístico y romano

Lección inaugural pronunciada en el Colegio de Francia el viernes 18 de febrero de 1983

Señor Administrador,
apreciados colegas,
señoras y señores,

«Con ocasión de esta lección inaugural se esperan de mí dos cosas: la primera que muestre mi agradecimiento a todos los que han hecho posible que me encuentre hoy aquí, y la segunda que exponga el método a utilizar para llevar a cabo la tarea que me ha sido encomendada». Éstas son las primeras palabras, más o menos, de la lección inaugural pronunciada en latín, el 24 de agosto de 1551, por Pierre de la Ramée, titular de la cátedra de retórica y de filosofía del Colegio Real, sólo veinte años después de la fundación de esta institución. Hace más de cuatro siglos, como podemos observar, había sido ya establecida la costumbre de esta lección, y al mismo tiempo sus temas más importantes. Por mi parte, seguiré fiel a tan venerable tradición.

Hace algo más de un año, apreciados colegas, se decidió crear una cátedra del Historia del Pensamiento Helenístico y Romano y, un poco más tarde, me fue concedido el honor de ocuparla. ¿Cómo manifestar sin demasiada torpeza y superficialidad mi enorme gratitud, mi felicidad, ante la confianza de que se me da prueba?

Me parece descubrir en esta decisión un rasgo de esa libertad, de esa independencia de juicio, que ha caracterizado tradicionalmente esta importante institución en la cual he sido admitido. Pues cuento, para atraer su interés, con pocas de las cualidades que habitualmente permiten sobresalir, y la disciplina que represento no

puede considerarse de moda en la actualidad. Sobre todo siendo yo en cierta forma, como decían los romanos, un *homo nouus*, y sin haber pertenecido a esa elite intelectual que tiene como uno de sus principales y tradicionales títulos el ser antiguo alumno de la Escuela Normal Superior. Por otra parte, como ciertamente no habrá dejado de notarse durante mis estancias aquí, no poseo la confiada autoridad que proporcionan el uso y dominio de los idiomas ahora hablados en nuestra República de las Letras. Mis palabras, como podrá constatarse incluso hoy mismo, no se adornan con ese manierismo que parece ser actualmente de rigor cuando uno se aventura a hablar de las ciencias del espíritu. Y sin embargo muchos de ustedes me han animado a presentar mi candidatura en el curso de las habituales estancias que para mí fueron motivo del mayor enriquecimiento, haciéndome sentir profundamente emocionado ante tanta simpatía e interés, en especial por parte de los especialistas en ciencias exactas, a causa del ámbito de estudios que para ustedes represento. Dicho de otro modo, creo que no he necesitado convencerles, porque ya lo estaban, de la necesidad de dotar al Colegio de unas enseñanzas y estudios que mantengan estrechamente ligadas unas materias que a menudo son artificialmente separadas: el latín y el griego, la filología y la filosofía, el helenismo y el cristianismo. De esta manera me he asombrado al descubrir en estos finales del siglo XX –por más que muchos de ustedes se sirvan cotidianamente de los recursos técnicos más avanzados, de formas de razonamiento y de representaciones del universo de una complejidad casi sobrehumana que abren al hombre posibilidades de futuro prácticamente inimaginables–, que ese ideal del humanismo que inspirara la fundación del Colegio de Francia sigue manteniendo, de forma sin duda más consciente, más crítica, pero también más vasta, intensa y profunda, todo su valor y significado.

Acabo de referirme al estrecho vínculo existente entre latín y griego, filología y filosofía, helenismo y cristianismo. En mi opinión esta fórmula corresponde con exactitud al espíritu de las enseñanzas de Pierre Courcelle, al cual sucedo, por así decirlo, indirectamente, por mediación del cargo administrativo de R. Stein, quien fuera colega mío en la V sección de la Escuela Práctica de Estudios

Superiores, y al cual quisiera rendir homenaje en este día. Creo que esta tarde Pierre Courcelle, que nos ha sido tan repentinamente arrebatado, está muy presente en el corazón de todos nosotros. Fue para mí un maestro del que mucho aprendí, pero también un amigo que me mostraría siempre la mayor solicitud. No puedo ahora hablar de él más que como sabio y recordar su inmensa obra, compuesta por tantos libros notables, innumerables artículos, centenares de reseñas. No sé si se ha valorado suficientemente la importancia de esta gigantesca labor. Las primeras líneas de uno de sus grandes libros, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, destacan lo revolucionario que eran para su época estas investigaciones. «Un grueso volumen sobre las letras helénicas en Occidente desde la muerte de Teodosio hasta la restauración justiniana resulta sin duda motivo de sorpresa», escribía allí Pierre Courcelle.

Lo sorprendente era en primer lugar que un latinista mostrara interés por las letras griegas. Como hiciera notar Pierre Courcelle, éstas permitirían no obstante la eclosión de la literatura latina, que produjo a un Cicerón, la personalidad más característica de la cultura grecolatina durante su época de apogeo, una literatura que fue capaz de sustituir el latín por el griego como lengua literaria cuando en el siglo II d. C. aquél se vio eclipsado por éste. Resulta sin embargo necesario constatar y lamentar que, pese a la iniciativa y ejemplo de Pierre Courcelle, a causa de ciertos prejuicios que no han sido del todo superados y por el que los estudios franceses mantienen esa desastrosa separación entre griego y latín, aquello que señalara Courcelle en 1943, es decir, hace cuarenta años, continúa todavía por desgracia hoy vigente: «No tengo conocimiento de ningún trabajo general que estudie la influencia griega sobre el pensamiento o la cultura romana de la época imperial».

Sorprendente era también ver a un latinista dedicar un estudio tan importante a época tan tardía y demostrar que en los siglos V y VI, en tiempos de hipotética decadencia, la literatura griega experimentó un destacado renacimiento que, gracias a Agustín, Macrobio, Boecio, Marciano Capella y Casiodoro, iba a permitir a la Edad Media occidental mantenerse en contacto con el pensamiento griego hasta que las traducciones árabes facilitaran su recuperación a

través de fuentes más ricas. Sorprendente era al mismo tiempo ver a un filósofo abordar problemas propios de la historia de la filosofía, demostrando la influencia fundamental ejercida sobre el pensamiento latino cristiano por el neoplatonismo griego y pagano, y -precisión importante- no tanto por Plotino como por su discípulo Porfirio. Nuevo motivo de sorpresa: este filólogo llegaba a tales resultados siguiendo un método rigurosamente filológico. Con esto quiero decir que no se contentaba con revelar vagas similitudes entre las doctrinas neoplatónicas y cristianas, con evaluar de manera puramente subjetiva influencias u originalidades, en pocas palabras, con fiarlo todo a la retórica y a la inspiración con tal de establecer sus conclusiones. No; siguiendo aquí el ejemplo de Paul Henry, el erudito editor de Plotino, que también ha constituido para mí un ejemplo de rigor científico, Pierre Courcelle sometía los textos a comparación. Descubría así lo que cualquiera hubiera podido descubrir pero que nadie había logrado hasta entonces, que determinado texto de Ambrosio era traducción literal de Plotino, que determinado texto de Boecio era traducción literal de algún comentarista griego neoplatónico de Aristóteles. Tal método permitía demostrar hechos indiscutibles, lograr que la historia del pensamiento abandonara el relativismo, esa artística vaguedad en la que algunos historiadores, incluso contemporáneos de Courcelle, tenían tendencia a relegarla.

Si *Las Lettres grecques en Occident* provocaron sorpresa, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, cuya primera edición aparecería en 1950, produjo prácticamente un escándalo, en especial a causa de la interpretación de Courcelle sobre el relato que Agustín hace de su propia conversión. Agustín explica que, llorando bajo una higuera, abrumado por las más acuciantes preguntas y reprochándose amargamente por su indecisión, escuchó de repente la voz de un niño que le decía: «Toma y lee». Abrió entonces al azar, como consultando su suerte, el libro de Epístolas de Pablo y leyó la frase que le convertiría. Ayudado por su profundo conocimiento de los mecanismos literarios de Agustín y de las tradiciones alegóricas cristianas, Pierre Courcelle se atrevía a escribir que esa higuera bien pudiera ser meramente simbólica, representación de la «enramada

mortal de los pecados», y que la voz de niño podía entenderse también como procedimiento puramente literario para señalar de modo alegórico la respuesta divina a los interrogantes de Agustín. Pierre Courcelle era ajeno a la tormenta que iba a desencadenar tal interpretación. Ésta iba a durar veinte años. Las personalidades más ilustres de la patrística internacional participarían en la polémica. No quisiera ahora volver a avivarla, desde luego. Solamente me gustaría destacar hasta qué punto su postura, desde un punto de vista metodológico, resultaba interesante. Partía en efecto de ese principio tan sencillo según el cual un texto debe interpretarse en función del género literario al cual pertenece. La mayor parte de adversarios de Courcelle eran víctimas de ese prejuicio moderno y anacrónico por el que sigue creyéndose que las *Confesiones* de Agustín constituyen antes que nada un testimonio autobiográfico. Por el contrario, Courcelle supo comprender que esa obra es de carácter esencialmente teológico, entendiendo cada uno de sus episodios en sentido simbólico. Siempre ha parecido curioso, por ejemplo, la longitud del relato del robo de peras contenido por Agustín cuando era adolescente. Pero esto puede explicarse porque las frutas robadas en cierto jardín pasan a convertirse simbólicamente, para Agustín, en el fruto prohibido robado en el jardín del Edén, lo que le da pie para desarrollar sus reflexiones teológicas sobre la naturaleza del pecado. Dentro de este género literario resulta, pues, en extremo difícil separar lo que supone puesta en escena simbólica y relato de un acontecimiento histórico.

Una parte muy importante de la obra de Pierre Courcelle está dedicada a desentrañar la fortuna posterior de algunos temas de gran calado, como ese «Conócete a ti mismo», o de grandes obras como las *Confesiones* de Agustín o la *Consolación* de Boecio en la historia del pensamiento occidental. No es uno de los menores méritos de muchos de los libros que ha escrito en este campo el de acompañar el estudio literario de investigaciones iconográficas, relacionando por ejemplo las diversas ilustraciones de las *Confesiones* o de la *Consolación* a lo largo de las épocas. Tales investigaciones iconográficas, fundamentales para reconstruir la historia de las mentalidades y de la imaginería religiosa, fueron realizadas junto a Jeanne

Courcelle, cuyo amplio conocimiento de las técnicas de la historia del arte y del análisis iconográfico enriquecerían enormemente la obra de su marido.

Pese a su excesiva brevedad, esta evocación nos ayudará a entender, o así lo espero, el cuadro general, el itinerario investigador de Pierre Courcelle. Partiendo de la Antigüedad tardía se vio obligado, en especial en su libro sobre el «Conócete a ti mismo», a rastrear a través de los siglos el decurso de las obras, temas e imágenes antiguas dentro de la tradición occidental. Como veremos en seguida, esta historia del pensamiento helenístico y romano que ahora voy a exponer quisiera finalmente servir de homenaje al espíritu, a la original orientación de la obra y de las enseñanzas de Pierre Courcelle.

En efecto, según la dirección definida por Pierre de la Ramée, voy a exponer eso que él mismo denominara *ratio muneris officiique nostri*: el objeto y el método de la enseñanza que voy a impartir. En el título de mi cátedra, el término «pensamiento» puede parecer de la mayor vaguedad; cabe aplicarse, es cierto, a un inmenso e indefinido territorio, que abarcaría de la política al arte, de la poesía a la ciencia y de la filosofía a la religión o la magia. En cualquier caso nos invita a llevar a cabo una serie de apasionantes recorridos por un vasto mundo, el de las maravillosas y fascinantes obras creadas durante este importante período de la historia de la humanidad que me he propuesto estudiar. Esporádicamente, quizá, aceptaremos esta invitación, pero nuestra intención es ir a lo esencial, reconocer lo característico, lo más significativo, intentar comprender los *Urphänomene*, como habría dicho Goethe. Y precisamente la *philosophia*, en el sentido de lo que entonces se entendía por tal, viene a ser desde luego uno de los aspectos más característicos y significativos del orbe grecolatino. Es esto sobre lo que centraremos nuestra atención. Hemos optado por hablar de «pensamiento helenístico y romano» para así reservarnos el derecho de seguir esta *philosophia* en sus más variadas manifestaciones y, sobre todo, para eliminar los tópicos que el término «filosofía» puede convocar en la mente de los hombres de hoy.

«Helenística y romana»: he aquí dos calificativos que invocan, por su parte, un período inmensamente amplio. Nuestra historia comienza con ese acontecimiento altamente simbólico representado por la fantástica expedición de Alejandro, y con la aparición del mundo que se conoce como helénico, es decir, la aparición de esta nueva forma que adopta la civilización griega a partir del momento en que, gracias a las conquistas de Alejandro y más tarde al desarrollo de los reinos resultantes, esta cultura se extiende por el mundo bárbaro, desde Egipto hasta las fronteras de la India, entrando en contacto con las más diversas naciones y civilizaciones. De este modo se establece cierto distanciamiento, cierto alejamiento histórico, entre el pensamiento helenístico y la tradición griega que lo ha precedido. Nuestra historia pasa a ocuparse luego de la expansión de Roma, que provocará la destrucción de los reinos helenísticos, terminada hacia el año 30 a. C. con la muerte de Cleopatra. Más tarde vendrán el desarrollo del Imperio romano, la aparición y triunfo del cristianismo, las invasiones bárbaras y el final del imperio de Occidente.

Acabamos de recorrer así un milenio de historia. Pero, desde el punto de vista de la historia del pensamiento, este extenso período debe tratarse en conjunto. Resulta en efecto imposible conocer el pensamiento helenístico sin recurrir a documentos posteriores, los de la época imperial y la Antigüedad tardía, que tan reveladores nos parecen; y resulta igualmente imposible comprender el pensamiento romano sin tomar en consideración su trasfondo griego.

En primer lugar es preciso reconocer que casi la totalidad de la literatura helenística, principalmente en lo que atañe a su producción filosófica, ha desaparecido. El filósofo estoico Crisipo, para no citar más que un único ejemplo entre otros posibles, escribió setecientas obras; todas se han perdido: sólo se han conservado algunos fragmentos. Tendríamos sin duda una idea radicalmente distinta de la filosofía helenística si esta gigantesca catástrofe no se hubiera producido. ¿Cómo podemos esperar compensar en parte tan irreparable pérdida? Existen evidentemente los descubrimientos al azar, que en ocasiones posibilitan sacar a la luz textos desconocidos. Por ejemplo, a mediados del siglo XVIII fue encontrada en Herculano

una biblioteca epicúrea; ésta contenía textos verdaderamente interesantes no sólo para el conocimiento de esa escuela, sino también del estoicismo y el platonismo. El Instituto de Papirología de Nápoles está estudiando, todavía en la actualidad, de manera ejemplar tan preciosos documentos, mejorando sin cesar su lectura y comentarios. Otro ejemplo: en el curso de las excavaciones que nuestro colega Paul Bernard ha realizado durante quince años en Al-Khanum, cerca de la frontera de Afganistán y la URSS, para encontrar los restos de una ciudad helénica del reino de Bactriana, cierto texto filosófico, por desgracia terriblemente mutilado, sería descubierto. La presencia de semejante documento en ese lugar basta por lo demás para comprender la extraordinaria expansión del helenismo provocada por las conquistas de Alejandro. Data probablemente del III o II siglo, y contiene cierto fragmento, desgraciadamente de muy difícil lectura, de un diálogo en el cual puede reconocerse un pasaje inspirado por la tradición aristotélica.

Al margen de descubrimientos de este tipo, en extremo escasos, estamos obligados a explotar al máximo los textos existentes, que a menudo resultan ser bastante posteriores a la época helenística para suponer una buena información. Por lo tanto, cabe comenzar por los textos griegos. A pesar de los numerosos y excelentes trabajos, hay todavía mucho por hacer en este ámbito. Sería necesario por ejemplo editar o poner al día las recopilaciones de fragmentos filosóficos con que contamos. De esta manera la obra de H. von Arnim, que recopila los fragmentos estoicos más antiguos, data exactamente de hace ochenta años, exigiendo una seria revisión. Por lo demás, no existe ninguna recopilación de fragmentos de los académicos del período que comprende desde Arcilas a Filón de Larisa. Por otra parte, esas verdaderas minas para el conocimiento que son las obras de Filón de Alejandría, Galieno, Ateneo o Luciano, o los comentarios sobre Platón y Aristóteles escritos a finales de la época antigua no han sido jamás metódicamente estudiados.

Y sin embargo, en lo que se refiere a tal investigación los escritores latinos resultan por completo indispensables. Pues, aunque los latinistas no se muestren siempre de acuerdo, hay que admitir que la literatura latina, exceptuando a los historiadores (¡y aun así!), es-

tá constituida en su mayor parte por traducciones, paráfrasis o imitaciones de textos griegos. En ocasiones tal cosa resulta evidente, pues pueden compararse, línea a línea y palabra por palabra, los originales griegos que fueron traducidos o parafraseados por los escritores latinos, en ocasiones también los propios latinos citan sus fuentes griegas y, por último, en otras pueden legítimamente conjeturarse estas influencias con ayuda de índices en los que no cabe el error. Gracias a los escritores latinos, gran parte del pensamiento helenístico quedaría salvaguardado. Sin Cicerón, Lucrecio, Séneca o Aulo Gelio, numerosos aspectos de la filosofía epicúrea, estoica o académica se habrían perdido sin remedio. Los latinos de la época cristiana resultan por su parte también insustituibles: sin Mario Victorino, Agustín, Ambrosio de Milán, Macrobio, Boecio o Marciano Capella ¡cuántas fuentes griegas permanecerían por completo ignoradas! Dos tareas se nos muestran como inseparables: por una parte, explicar el pensamiento latino mediante su trasfondo griego, y por otra recuperar, a través de los escritores latinos, el pensamiento griego desaparecido; resulta de hecho imposible separar, en esta investigación, el griego y el latín.

Estamos aquí en presencia del gran acontecimiento cultural de Occidente, como es la aparición de un lenguaje filosófico latino traducción del griego. También en este punto sería necesario estudiar sistemáticamente la manera en que fue constituyéndose ese vocabulario técnico que, gracias a Cicerón, Séneca, Tertuliano, Victorino, Calcidio, Agustín y Boecio, marcará con su sello, atravesando toda la Edad Media, la génesis del pensamiento moderno. ¿Cabe esperar que algún día, con los medios técnicos actuales, pueda establecerse un léxico completo de equivalencias de términos filosóficos en griego y en latín? Se precisaría por lo demás un extenso estudio, pues lo más interesante sería analizar los deslizamientos de sentido producidos durante el paso de una a otra lengua. El caso del vocabulario ontológico, la traducción de *ousia* por *substantia*, por ejemplo, es justamente célebre, y ha suscitado todavía en tiempos recientes destacables estudios. Volvemos a encontrar así un fenómeno al cual hicimos breve alusión a propósito del término *philosophia* y que volveremos a reencontrar a lo largo de la presente ex-

posición; me estoy refiriendo al fenómeno de las incomprensiones, deslizamientos, pérdidas de sentido o reinterpretaciones, que pueden llegar en ocasiones al contrasentido y que surgieron en el momento en que se configuró la tradición, la traducción y la exégesis. Nuestra historia del pensamiento helenístico y romano consistirá pues, en primer lugar, en el reconocimiento y análisis de la evolución de sus sentidos y significados.

Es precisamente la necesidad de explicar tal evolución lo que justifica nuestra intención de estudiar en conjunto el período del que estamos hablando. Las traducciones del griego al latín no son, en efecto, sino un aspecto concreto de ese extenso proceso de unificación, es decir, de helenización, de las diferentes culturas del Mediterráneo, Europa y Asia Menor, que iría produciéndose progresivamente a partir del siglo IV a. C. hasta finales del mundo antiguo. El pensamiento helénico disponía de la extraña característica de absorber los rasgos míticos y conceptuales más diversos. Todas las culturas del mundo mediterráneo acabarían de este modo expresándose mediante las categorías del pensamiento helénico, pero al precio de experimentar importantes deslizamientos de sentido que deformarían en gran medida tanto el contenido de los mitos, valores y sabidurías propios de estas culturas como el contenido de la propia tradición helénica. En esta trampa, por así decirlo, fueron cayendo sucesivamente los romanos, pese a conservar su lengua, después los judíos y más tarde los cristianos. A este precio fue creada la destacable comunidad de lengua y cultura que caracteriza el mundo grecolatino. Tal proceso de identificación serviría para consolidar también la sorprendente continuidad de las tradiciones literarias, filosóficas y religiosas.

Esta continuidad evolutiva y esta progresiva unificación pueden observarse claramente en el ámbito de la filosofía. A comienzos del período helénico asistimos a una extraordinaria eclosión de escuelas en la línea del movimiento sofista y de la experiencia socrática. Pero a partir del siglo III a. C. se produciría una cierta selección. En Atenas sobreviven sólo las escuelas que habían sido dotadas por sus fundadores de una buena organización: las de Platón, Aristóteles y Teofrasto, Epicuro, Zenón y Crísipo. Junto a estas cuatro, subsisten

igualmente dos corrientes que al mismo tiempo son tradiciones espirituales: el escepticismo y el cinismo. Tras la desaparición de los cimientos institucionales de estas escuelas, en la Atenas de finales de la época helénica, ciertos colegios privados e incluso algunas cátedras oficiales subvencionadas continuarían fundándose a lo largo del Imperio, reclamándose parte de la tradición espiritual de sus fundadores. Durante seis siglos, desde el siglo III a. C. hasta el siglo III de nuestra era, se asiste al sorprendente mantenimiento de esas seis tradiciones a las que nos hemos referido. En todo caso, a partir del siglo III d. C., consumándose una tendencia que se había ido esbozando desde el siglo I, el platonismo absorbió en virtud de una original síntesis, pero de nuevo al precio de deslizamientos de sentido y de numerosas reinterpretaciones, tanto al aristotelismo como al estoicismo, mientras el resto de tradiciones fueron convirtiéndose en marginales. Este fenómeno de unificación resulta de fundamental importancia histórica. Tal síntesis neoplatónica, gracias a los autores de la baja Antigüedad, pero también gracias a las traducciones árabes y a la tradición bizantina, dominará el pensamiento de la Edad Media y del Renacimiento, conformándose en cierto modo a manera de común denominador de las teologías y místicas judías, cristianas y musulmanas.

Acabamos de esbozar brevemente y en líneas generales la historia de las escuelas filosóficas antiguas. Pero nuestra historia del pensamiento helenístico y romano, como historia de la *philosophie* antigua, tenderá no tanto a estudiar las diferencias y particularidades doctrinales, propias de las distintas escuelas, como a intentar describir la esencia del fenómeno de la *philosophia* y a analizar las características comunes del «filósofo» o del «filosofar» en la Antigüedad. Se trata de esforzarse por reconocer de algún modo la rareza de este fenómeno a fin de comprender mejor lo extraño de su continuidad a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Pero alguien dirá, ¿por qué hablar de extrañeza cuando consiste en un proceso de lo más general y común? ¿Acaso el mismo barniz no aporta el mismo tono al conjunto del pensamiento helenístico y romano? La generalización, la vulgarización de la filosofía, ¿no supone una de las características esenciales de la época? La filosofía está

presente por doquier, en los discursos, en los relatos, en la poesía, en la ciencia, en el arte. Y sin embargo no conviene equivocarse. Se abre un abismo entre estas ideas generales, entre estos lugares comunes, que pueden ir acompañados de un desarrollo literario, y el verdadero «filosofar». Ello implica en efecto una ruptura con lo que los escépticos denominaban *bios*, es decir, con la vida cotidiana, cuando éstos reprochaban a los otros filósofos el vivir de una manera diferente a la habitual, el no percibir y actuar de esa manera común que para los escépticos consistía en el respeto a las costumbres y las leyes, el ejercicio de prácticas artísticas o económicas, la satisfacción de las necesidades del cuerpo o la fe en el mundo de lo aparente, indispensable a la hora de actuar. Es cierto que obrando de esta forma, optando por el respeto a las habituales conductas vitales, los escépticos seguían actuando como filósofos, puesto que estaban practicando un ejercicio en realidad bastante curioso como es la suspensión del juicio a fin de alcanzar determinado objetivo, la ininterrumpida tranquilidad y serenidad espiritual que el común de los hombres descuidaba.

Justamente esta ruptura del filósofo con las prácticas de la vida cotidiana era vista con extrañeza por los no-filósofos. En las obras de los autores cómicos y satíricos los filósofos aparecían como personajes extravagantes, cuando no peligrosos. Es cierto por otra parte que, a lo largo de la Antigüedad, el número de charlatanes que se presentaban como filósofos debió de ser considerable, y Luciano, por ejemplo, disfrutará afilando su pluma a sus expensas. Pero también los juristas, por su parte, consideran a los filósofos individuos diferentes. En los litigios de los profesores con sus alumnos deudores, las autoridades, según Ulpiano, no suelen ponerse de parte de los filósofos ya que éstos se enorgullecen de despreciar el dinero. Cierta ley del emperador Antonino el Piadoso relativa a los salarios e indemnizaciones señala que, caso de que los filósofos disputen sobre sus propiedades, demostrarán que no son verdaderos filósofos. Los filósofos, pues, son gente extravagante y extraña. Extraños son, en efecto, esos epicúreos que llevan una vida frugal practicando en su círculo filosófico la igualdad absoluta entre hombres y mujeres, e incluso entre mujeres casadas y cortesanas; extraños son también

esos estoicos romanos que administraban de manera desinteresada las provincias del Imperio que se les habían encomendado y que son los únicos en tomarse en serio las leyes promulgadas contra el excesivo lujo; extraño ese platónico romano, el senador Rogatiano, discípulo de Plotino, que el mismo día que debe tomar posesión de su cargo de pretor renuncia a sus demás funciones, se deshace de sus pertenencias y libera a sus esclavos, comiendo un día de cada dos. Extraños son por lo tanto esos filósofos cuyo comportamiento, sin estar inspirado por la religión, se opone por completo a las costumbres y hábitos del común de los mortales.

Ya el Sócrates de los diálogos platónicos era llamado *atopos*, es decir, «inclasificable». Lo que le convierte en *atopos* es precisamente el ser «filo-sofo» en el sentido etimológico de la expresión, es decir, ser amante de la sabiduría. Pues la sabiduría, como dice Diótima en el *Banquete* de Platón, no constituye un estado propio de los hombres sino un estado de perfección en el ser y ese conocimiento que sólo puede caracterizar a lo divino. Es el amor a esta sabiduría extraña al mundo lo que convierte al filósofo en alguien extraño al mundo.

Cada una de estas escuelas elaborará por tanto su propia representación racional de este estado de perfección que debería caracterizar al sabio, esforzándose por elaborar su retrato. Es cierto que este ideal trascendente será considerado casi inalcanzable: según algunas de estas escuelas, jamás ha existido un solo sabio; según otras, sólo ha habido quizá uno o dos, como Epicuro, ese dios entre los hombres; según otras, también, el hombre únicamente puede alcanzar ese estado durante fulgurantes y singulares instantes. Por medio de esta norma trascendente planteada por la razón cada escuela expresará su visión particular del mundo, su propio estilo de vida, su ideal de hombre perfecto. Por ello la descripción de esta norma trascendental realizada por cada escuela acabará finalmente coincidiendo con la idea racional de Dios. Michelet lo ha expresado de la manera más profunda: «En la cima de la religión griega se encuentra su verdadero dios: el sabio». Puede interpretarse esta fórmula, que Michelet no llega a desarrollar, señalando que Grecia acaba superando la representación mítica que se hacía de sus dioses

en el momento en que los filósofos conciben de modo racional a Dios según el modelo del sabio. Sin duda, mediante estas descripciones clásicas del sabio ciertas circunstancias de la existencia humana son evocadas, gustando imaginarse cómo actuaría éste en determinadas circunstancias, pero precisamente esa rectitud que debe conservar inquebrantablemente frente a las dificultades de la vida será la del propio Dios. ¿Qué tipo de existencia llevará el sabio en soledad, se pregunta Séneca, ya esté en prisión, en el exilio o encontrándose en una playa desierta? Y responde: «La misma que Zeus [es decir, para los estoicos, la de la Razón universal], cuando al finalizar cada período cósmico, una vez ha cesado la actividad de la naturaleza, se entrega con entera libertad a sus pensamientos; así el sabio gozará, al igual que él, de la felicidad de hallarse consigo mismo». Y es que, según los estoicos, el pensamiento y la voluntad del sabio coinciden absolutamente con el pensamiento, la voluntad y el progreso de la Razón, inmanente al movimiento del Cosmos. En cuanto al sabio epicúreo, al igual que los mismos dioses, contempla a partir de los átomos y en el vacío eterno una infinidad de mundos, bastándole la naturaleza para sus necesidades y no viniendo nada jamás a perturbar su paz de alma. Los sabios platónicos y aristotélicos, por su parte y según diferentes matices, alcanzan a elevarse al nivel del Pensamiento divino gracias a su vida dedicada al intelecto.

Ahora podemos comprender mejor esa *atopia*, la extrañeza que caracteriza al filósofo que se mueve en el mundo humano. No se sabe cómo clasificarlo, pues no es ni sabio ni hombre como los demás. Sabe que el estado normal, el estado natural de los hombres, debería ser la sabiduría; pues ésta no consiste sino en la visión de las cosas tal y como son, en la visión del cosmos tal y como es gracias a la luz de la razón, y el modo de ser y de vivir debería corresponder a tal visión. Pero el filósofo es consciente también de que esta sabiduría constituye un estado ideal y casi inalcanzable. Para semejante tipo de hombre la vida cotidiana, tal como está organizada y es vivida por los demás, debe necesariamente aparecérsele como anormal, como un estado de locura, de inconsciencia, de ignorancia de la realidad. Y sin embargo le resulta necesario vivir esta vida ordinaria, en la cual se siente extraño y en la que los otros le perciben a su

vez como extraño. Y es justamente inmerso en esta vida cotidiana como deberá tender hacia ese otro género de vida, radicalmente distinto al de la existencia cotidiana. Experimentará de esta manera un eterno conflicto entre ese intento propio del filósofo por ver las cosas tal como son desde el punto de vista de la naturaleza universal y la visión convencional de las cosas en la que se basa la sociedad humana, un conflicto entre la vida tal como debería vivirla y las costumbres y convenciones características de la existencia cotidiana. Semejante conflicto no podrá jamás resolverse del todo. Los cínicos optarían incluso por la ruptura absoluta, rechazando el mundo de las convenciones sociales. Otros, por el contrario, como los escépticos, aceptarán plenamente esas convenciones salvaguardando así su paz interior. Otros, como los epicúreos, intentarán recrear entre ellos una existencia cotidiana conforme a su ideal de sabiduría. Y otros por último, como los platónicos y los estoicos, intentarán pese a las enormes dificultades vivir «filosóficamente» la vida cotidiana e incluso la pública. Para todos ellos, en cualquier caso, la vida filosófica constituirá una tentativa de vivir y pensar según la norma de la sabiduría, resultando en realidad un trayecto, un progreso, en cierto modo asintótico, hacia ese estado trascendental.

Cada escuela implicará por tanto una forma de vida específica según determinado ideal de sabiduría. A cada escuela le corresponderá también cierta actitud interior fundamental: por ejemplo, la tensa vigilancia de los estoicos, la serenidad de los epicúreos; una cierta manera de hablar: por ejemplo, la dialéctica contundente de los estoicos, la abundante retórica de los academicistas. Pero, antes que nada, en todas las escuelas serán practicados algunos ejercicios dirigidos a asegurar un progreso espiritual hacia el estado ideal de la sabiduría, unos ejercicios de la razón que serán, en lo referente al alma, similares al entrenamiento del atleta o a las prácticas de una terapia médica. En general consisten sobre todo en el control de uno mismo y en la meditación. El control de uno mismo supone fundamentalmente concentrar sobre sí la atención: una tensa vigilancia en el caso del estoicismo, renuncia a los deseos superfluos en el del epicureísmo. Implica siempre un esfuerzo de voluntad, y por tanto fe en la libertad moral, en la posibilidad de mejora, pero tam-

bién una aguda consciencia moral afinada por la práctica del examen de consciencia y de la guía espiritual, y por último unos ejercicios prácticos que Plutarco, en concreto, ha descrito con destacable precisión: dominio de la cólera, de la curiosidad, de las palabras y del anhelo de riquezas, debiendo comenzar uno por ejercitarse con las cosas más sencillas para ir poco a poco afirmando y consolidando el hábito.

Sobre todo, el «ejercicio» de la razón supone «meditación»: por lo demás, etimológicamente ambas palabras son sinónimas. A diferencia de la meditación en el Extremo Oriente, de tipo budista, la meditación filosófica grecolatina no está ligada a ninguna postura corporal concreta pues constituye un ejercicio puramente racional, imaginativo o intuitivo. Las formas pueden ser en extremo variadas. Implican en primer lugar la memorización y asimilación de los dogmas fundamentales y de las reglas vitales de cada escuela. Gracias a este ejercicio, la visión del mundo de aquel que intenta realizar su progreso espiritual quedará por completo transformada. En especial la meditación filosófica de los dogmas esenciales de la física, como por ejemplo esa contemplación epicúrea de la génesis de los mundos en el vacío infinito, o la contemplación estoica del desarrollo racional y necesario de los acontecimientos cósmicos, puede inspirar un ejercicio imaginativo en el que las cosas humanas revelan su escasa importancia en comparación con la inconmensurabilidad del espacio y el tiempo. Tales dogmas, tales reglas vitales, será necesario tenerlas siempre «a mano» a fin de poder conducirse filosóficamente en cualquier circunstancia de la vida. Será preciso por lo demás imaginarse por adelantado estas circunstancias para estar preparado ante posibles eventualidades. Para todas estas escuelas, por razones diversas, la filosofía consistirá especialmente en una forma de meditación sobre la muerte y de concentración sobre el momento presente, para gozar de él o vivirlo con plena consciencia. Todos estos ejercicios se servirán de los medios proporcionados por la dialéctica y la retórica con tal de obtener la máxima eficacia. Es especialmente esta utilización consciente y necesaria de la retórica lo que explica esa sensación de pesimismo que algunos lectores han creído descubrir en las *Meditaciones* de Marco Aurelio. To-

das las imágenes le parecen adecuadas si pueden espolear la imaginación y hacer tomar consciencia de las ilusiones y convenciones humanas.

Es en la perspectiva de tales ejercicios de meditación como caben entenderse las relaciones entre teoría y práctica en la filosofía de la época. La teoría no es nunca considerada como un fin en sí mismo. O bien se encuentra puesta clara y decididamente al servicio de la práctica. Epicuro lo confirma de manera explícita: el objetivo de la ciencia de la naturaleza es procurar la serenidad del alma. O bien, como entre los aristotélicos, se relaciona no tanto con las teorías en sí mismas como con una actividad teórica considerada una forma de vida capaz de procurar un placer y felicidad casi divinos. O bien, como en la escuela académica o en la escéptica, la actividad teórica supone una actividad crítica. O bien, como en los platónicos, la teoría abstracta no tiene consideración de verdadero conocimiento: como explica Porfirio, «la contemplación beatífica no consiste en una mera acumulación de razonamientos ni en una masa de conocimientos aprendidos, sino que es necesario que la teoría se convierta para nosotros en naturaleza y experiencia». Y según Plotino, no puede conocerse el alma si uno no se purifica de sus pasiones y experimenta en sí la trascendencia del alma en relación con el cuerpo, y no puede conocerse el principio de todas las cosas si uno no ha experimentado la unión con él.

Para ejercitarse en la meditación se ponían a disposición de los principiantes ciertas sentencias o resúmenes de los dogmas fundamentales de la escuela. Las *Cartas* de Epicuro que nos ha transmitido Diógenes Laercio están destinadas a este fin. Para asegurarse de que estos dogmas resultan de la máxima eficacia espiritual era necesario presentarlos como fórmulas breves y sorprendentes, como las *Sentencias selectas* de Epicuro, que bajo una forma rigurosamente sistemática, como la *Carta a Heródoto* del mismo autor, facilitaba al discípulo aprehender por medio de algo similar a la intuición lo esencial de la doctrina, teniéndolo así más cómodamente «a mano». Así, cualquier coherencia sistemática era sacrificada en beneficio de la eficacia espiritual.

Los dogmas y principios metodológicos de las escuelas no admi-

tían discusión. En esta época el filosofar pasaba por la elección de una escuela, por convertirse a su modo de vida y por aceptar sus dogmas. Es por eso por lo que, en lo fundamental, los dogmas esenciales y las reglas vitales del platonismo, del aristotelismo, del estoicismo y del epicureísmo no evolucionarían a lo largo de toda la Antigüedad. Incluso los sabios de la Antigüedad reclamaban siempre su pertenencia a alguna escuela filosófica: el desarrollo de sus teoremas matemáticos o astronómicos no alteran en absoluto los principios fundamentales de la escuela a la cual están adheridos.

Eso no significa que la reflexión y la elaboración teórica brillen por su ausencia en la vida filosófica. No obstante, no girarán nunca alrededor de los dogmas en sí mismos o sobre principios metodológicos, sino sobre el modo de demostración y sistematización de los dogmas y sobre los puntos doctrinarios secundarios que de ellos se derivan, acerca de los cuales quizá no hay unanimidad en la escuela. Este tipo de investigaciones está siempre reservada a los más avanzados. Se trata para ellos de un ejercicio racional que les reafirma en su vida filosófica. Crisipo, por ejemplo, se consideraba capaz de encontrar por sí mismo los argumentos que justificaban los dogmas estoicos expuestos por Zenón y Cleantes, cosa que le llevaba en ocasiones a mostrarse en desacuerdo con ellos, no tanto en relación con los dogmas como en la manera de establecerlos. Por su parte Epicuro reserva a los discípulos más avanzados el estudio y discusión de cuestiones de detalle, y mucho más tarde volveremos a encontrar esta misma actitud en Orígenes, quien asigna a los «espirituales» la tarea de investigar, como él mismo dice, a modo de ejercicio, los «cómo» y «por qué», haciéndoles discutir sobre los detalles más oscuros y de relativa importancia. Este esfuerzo en beneficio de la reflexión teórica puede desembocar en la redacción de extensos trabajos.

Como resulta evidente, estos tratados sistemáticos o estos eruditos comentarios son los que atraen legítimamente la atención del historiador de la filosofía: por ejemplo, el tratado sobre los *Principios* de Orígenes o los *Elementos de teología* de Proclo. El estudio de la evolución del pensamiento en estos importantes textos debe entenderse como una de las principales tareas de reflexión en torno al fenó-

meno filosófico. Sin embargo, y preciso será reconocerlo, en general las obras filosóficas de la Antigüedad grecolatina tienen el peligro de agotar al lector contemporáneo: y no me estoy refiriendo sólo al gran público, sino incluso al especialista en este período. Podría elaborarse una antología con las quejas de los comentaristas modernos en relación con los autores antiguos, a los que acusan de escribir con descuido, de contradecirse, de falta de rigor y de coherencia. Precisamente mi sorpresa ante estas críticas y al mismo tiempo ante la universalidad y continuidad del fenómeno que denuncian es lo que en cierta forma ha motivado tanto las reflexiones que acabo de desarrollar como las que me propongo exponer a continuación.

A mi juicio, si de lo que se trata es de comprender las obras de los autores filosóficos de la Antigüedad, hay que tener en cuenta las condiciones concretas en las que escribían y las coerciones que pesaban sobre ellos: el marco escolar, la propia naturaleza de la *philosophia* y de los géneros literarios, las reglas retóricas, los imperativos dogmáticos o las formas tradicionales de razonamiento. No se puede leer a un autor antiguo del mismo modo en que se leería a uno contemporáneo (lo que no quiere decir que los autores contemporáneos resulten siempre más fáciles de comprender que los de la Antigüedad). El texto antiguo ha sido escrito, en efecto, en unas condiciones por completo diferentes a las modernas. Paso por alto el asunto del soporte material, *volumen* o *codex*, que tienen problemáticas diferentes. Pero me gustaría insistir en especial sobre el hecho de que las obras escritas en el período que estamos estudiando no parecen nunca del todo liberadas de los condicionantes de la oralidad. Resultaría desde luego exagerado afirmar, como se ha hecho todavía en tiempos recientes, que la civilización grecolatina se convirtió pronto en una civilización de la escritura, pudiéndose por tanto tratar, desde un punto de vista metodológico, las obras filosóficas de la Antigüedad como cualquier otra obra escrita.

Las obras escritas a lo largo de esta época siguen estando estrechamente ligadas a la oralidad. A menudo eran dictadas a escribas. Y estaban destinadas a ser leídas en voz alta, ya fuera por un esclavo

que leyera a su señor o por el mismo lector, puesto que en la Antigüedad se entiende por leer el hecho de leer en voz alta, subrayando el ritmo de la frase y la sonoridad de las palabras, cosas que el autor había podido por su parte apreciar al dictar la obra. Los antiguos eran en extremo sensibles a tales fenómenos sonoros. Pocos filósofos de la época se resistirían a esta magia del verbo, ni siquiera los estoicos, ni siquiera Plotino. Si por lo tanto, antes del uso de la escritura, la literatura oral imponía obligaciones rigurosas a la expresión imponiendo la utilización de determinadas fórmulas rítmicas, tópicas y tradicionales que vehiculaban las imágenes y contenidos del pensamiento, por así decirlo, con independencia de la voluntad del autor, este fenómeno no resultará ajeno tampoco a la literatura escrita, en la medida en que ésta debe atender al ritmo y a la sonoridad. Si tomamos un ejemplo extremo, pero muy revelador, veremos que en *De rerum natura* Lucrecio no puede servirse libremente del vocabulario técnico epicúreo que debía emplear a causa del ritmo poético impuesto por algunas fórmulas en cierto modo tópicas.

Este vínculo entre escritura y palabra explica por tanto algunos aspectos de las obras de la Antigüedad. Muy a menudo la obra se desarrolla mediante asociaciones de ideas, sin el menor rigor sistemático; aparecen así las reanudaciones, dudas y repeticiones propias del discurso hablado. O bien, tras una relectura, se introduce cierto intento de sistematización algo forzado por el añadido de transiciones, introducciones o conclusiones a las diferentes partes.

Más que cualquier otra, la obra filosófica aparece ligada a la oralidad porque la propia filosofía antigua tiene carácter, antes que nada, oral. Podía suceder perfectamente que alguien se convirtiera leyendo un libro, precipitándose al encuentro con el filósofo para que éste le explicara sus palabras, para preguntarle, para discutir con él y con otros discípulos en el marco de una comunidad entendida siempre como lugar de discusión. En relación con la enseñanza filosófica, la escritura no supone más que un complemento de la memoria, una especie de pizarra que no puede sustituir jamás a la palabra viva.

La verdadera enseñanza tiene siempre carácter oral, porque sólo la palabra permite el diálogo, es decir, la posibilidad de que el

discípulo descubra por sí mismo la verdad en virtud del juego de preguntas y respuestas, la posibilidad también de que el maestro adapte su enseñanza a las necesidades del discípulo. Numerosos filósofos, y no de escasa importancia, se negaron a escribir considerando al igual que Platón y sin duda con buen criterio que aquello que queda escrito en el alma por medio de palabras es más real y duradero que los caracteres trazados en un papiro o pergamino.

Las creaciones literarias de los filósofos supondrán por lo tanto, en su mayor parte, una suerte de preparación, prolongación o eco de su enseñanza oral, estando condicionadas por las limitaciones e imposiciones propias de esa circunstancia.

Algunas de tales creaciones están directamente relacionadas, por lo demás, con la actividad de la enseñanza. Tienen en efecto carácter de ayuda a la memorización, siendo redactadas por el maestro en el momento de preparar su curso o por los alumnos que toman apuntes durante las clases, o bien se trata de textos elaborados cuidadosamente para ser leídos a lo largo del curso por el maestro o por un alumno. En todos estos casos la dinámica general del pensamiento, su desarrollo, eso que podría denominarse su tiempo característico, está regulado por el tiempo propio de la palabra. Se trata de un condicionante de peso, cuyo rigor no dejamos de experimentar también en la actualidad.

Todas las obras escritas se encuentran estrechamente ligadas a la actividad de la enseñanza, reflejando su mismo género literario la metodología escolar. Uno de los ejercicios más habituales consistía en discutir, dialécticamente, es decir, por medio de preguntas y respuestas, o retóricamente, es decir, mediante un discurso sin interrupciones, eso que se denominaban «tesis», posturas teóricas presentadas en forma de preguntas: ¿supone la muerte una desgracia?, ¿puede montar en cólera el sabio? Se trataba al mismo tiempo de una práctica de dominio de la palabra y de un ejercicio puramente filosófico. La mayor parte de las obras filosóficas de la Antigüedad, como por ejemplo las de Cicerón, Plutarco, Séneca o Plotino, y en general aquellas que los modernos relacionan con ese género denominado de la diatriba, forman parte de tal ejercicio. De este modo, discutían acerca de alguna cuestión concreta, planteada al co-

mienzo de la obra, a la cual era necesario encontrar respuesta afirmativa o negativa. El progreso del pensamiento en tales trabajos consiste pues en remontarse hasta los principios generales, admitidos en la escuela, susceptibles de dar respuesta al asunto en cuestión. Se trata de una investigación sobre los principios de resolución de un problema concreto, que sitúan el pensamiento dentro de unos límites cuidadosamente definidos. Dentro de la obra de un mismo autor los diferentes tratados escritos según este método «zetético», o método «que indaga», no mostrarán una absoluta coherencia en todos sus puntos, porque los detalles argumentativos de cada texto están planteados en función de la cuestión expuesta.

Otro ejercicio lo constituía la lectura y exégesis de los textos esenciales de cada escuela. Muchas obras literarias, en especial los largos comentarios de finales de la Antigüedad, fueron alumbradas gracias a tal ejercicio. En general, gran parte de las obras filosóficas de entonces se desarrollan según la estructura propia del pensamiento exegético. La discusión de una «tesis», la mayoría de las veces, no consiste en discutir acerca de la cosa misma, del problema en sí, sino sobre el sentido que cabe darle a las fórmulas de Platón y Aristóteles relacionadas con el problema. Una vez admitido este convencionalismo, pasa a discutirse a fondo la cuestión pero proporcionando hábilmente a esas fórmulas platónicas y aristotélicas el sentido autorizado por la solución que, precisamente, quería darse al problema. Cualquier sentido posible es verdadero siempre que se muestre en concordancia con la verdad que cree descubrirse en el texto. De este modo va creándose poco a poco dentro de la tradición espiritual de cada escuela, pero en particular en la platónica, una escolástica que, basándose en el argumento de la autoridad, construye gigantescas arquitecturas doctrinarias gracias a su extraordinaria capacidad de reflexión acerca de los dogmas fundamentales. Precisamente el tercer género literario filosófico, el de los tratados sistemáticos, propone una organización racional de la doctrina en conjunto, expuesta a veces, como sería el caso de Proclo, *more geometrico*, según el modelo de los *Elementos* de Euclides. En este caso no hay que dirigirse a los principios de solución a partir de cuestiones concretas, sino que de entrada son planteados tales prin-

cipios y se deducen sus consecuencias. Tales escritos están, por decirlo de alguna manera, «mejor escritos» que los demás; a menudo se extienden a lo largo de varios libros y muestran un elaborado plan de conjunto. Pero estas obras, como esas *Sumas Teológicas* de la Edad Media de las cuales son predecesoras, deben situarse también en la perspectiva de los ejercicios escolares, dialécticos y exegéticos.

Todas estas creaciones filosóficas, incluso las más sistemáticas, no están dirigidas como las obras modernas a todos los lectores, a un público universal, sino exclusivamente al grupo constituido por los miembros de la escuela, haciéndose eco a menudo de los problemas planteados durante las clases orales. Sólo las obras propagandísticas están dirigidas a un público más extenso.

En muchas ocasiones el filósofo prolonga por medio de la escritura la actividad de director espiritual que ejerce en su escuela. La obra va dirigida entonces a determinado discípulo al que conviene exhortar o que se encuentra ante una dificultad concreta. A veces también la obra se ha adaptado al nivel espiritual de sus destinatarios. A los principiantes no se les exponen todos los detalles del sistema, pues sólo se pueden revelar a los discípulos más avanzados. Los textos, incluso los más aparentemente teóricos o sistemáticos, han sido escritos no tanto para informar al lector sobre contenidos doctrinales como para educarle, obligándole a recorrer cierto itinerario durante el cual deberá producirse su progreso espiritual. El procedimiento resulta evidente en Plotino y Agustín. Todos los giros, reanudaciones y digresiones de la obra resultan ser entonces elementos conformadores de ella. Cuando se aborda un texto filosófico de la Antigüedad hay que pensar siempre en la idea de progreso espiritual. Según los platónicos, por ejemplo, incluso las matemáticas sirven para ejercitar el alma en el ascenso desde lo sensible a lo inteligible. El plan general de una obra y su exposición pueden siempre ser respuesta a estas preocupaciones.

Tales son los múltiples condicionantes que pesan sobre el autor antiguo y que hacen que el lector moderno se encuentre a menudo desconcertado por lo que se dice y por la manera en que se dice. Para comprender un texto de la Antigüedad debe tenerse en cuenta la comunidad que lo ha generado, la tradición dogmática, su géne-

ro literario y su finalidad. Hay que tomar en consideración lo que el autor estaba obligado a decir, lo que pudo o no decir y, sobre todo, lo que quería decir. Pues el arte del autor antiguo estriba en saber servirse con la mayor habilidad, a fin de lograr su objetivo, de todas las limitaciones que gravitan sobre él y de los modelos suministrados por la tradición. La mayor parte de las veces, por lo demás, utiliza no sólo ideas, imágenes y argumentaciones, sino también fórmulas preexistentes que provienen de otros textos. Se mueve así entre el simple y puro plagio y la cita o la paráfrasis, pasando –lo que resulta más habitual– por el uso literal de fórmulas o palabras empleadas por la tradición anterior, cargadas con un nuevo sentido adaptado a lo que ahora se quiere decir.

De este modo Filón el Judío adopta fórmulas platónicas para comentar la Biblia, o el cristiano Ambrosio traduce el texto de Filón para exponer doctrinas cristianas, mientras Plotino utiliza términos y frases de Platón a fin de explicar sus enseñanzas. Lo más importante es el prestigio que conlleva la fórmula antigua y tradicional más que su sentido exacto original. La idea en sí misma tiene menos interés que esos elementos prefabricados en los cuales cree reconocerse el propio pensamiento, que presentan nuevos sentidos y finalidades al integrarse en otra creación literaria. Esta reutilización, en ocasiones genial, de elementos prefabricados proporciona cierta sensación de «*bricolage*», por utilizar una palabra hoy tan en boga no sólo entre antropólogos sino también entre biólogos. El pensamiento progresa adaptando unos elementos prefabricados y preexistentes a los cuales aporta nuevos sentidos en su intento de integrarlos en un sistema racional. No sabría señalarse qué nos parece más extraordinario dentro de semejante proceso de integración: la aparición de lo circunstancial, lo azaroso o incluso, como resultado de los elementos utilizados, lo absurdo, o por el contrario esa extraña capacidad propia de la razón para integrar y sistematizar tal multiplicidad de elementos, proporcionándoles nuevos sentidos.

Tenemos un ejemplo en extremo significativo de este aporte de nuevos sentidos en las últimas líneas de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Como resumen de su propia teoría, Husserl escribe: «El

oráculo délfico "Conócete a ti mismo" ha adquirido un nuevo significado... Es preciso sobre todo perder de vista el mundo mediante la *epoche*» (según Husserl, la «puesta entre paréntesis fenomenológica» del mundo) «para recuperarlo luego por una toma de consciencia universal de sí mismo. *Noli foras ire*, afirma san Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*». Esta frase de Agustín, «No te extravíes en la exterioridad, entra en ti mismo, pues es en el hombre interior donde habita la verdad», suministra a Husserl una fórmula sencilla que expresa y resume su propia concepción de la toma de consciencia. Es cierto que Husserl concede a esta frase un nuevo significado. Este «hombre interior» de Agustín deviene, para Husserl, en el «Ego trascendental» en tanto que sujeto de conocimiento que redescubre el mundo por medio de la «consciencia universal de sí mismo». Agustín no habría podido jamás concebir su «hombre interior» en tales términos. Y sin embargo puede entenderse el proceso que ha llevado a Husserl a utilizar esta fórmula. Pues la frase de Agustín resume a la perfección el espíritu de la filosofía grecolatina que anuncian tanto las *Meditaciones* de Descartes como las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Y por nuestra parte podemos igualmente aplicar a la filosofía antigua, sirviéndonos del mismo procedimiento de adopción de una fórmula, eso que Husserl afirma de su propia filosofía: el oráculo délfico del «Conócete a ti mismo» ha adquirido un nuevo sentido. Pues toda la filosofía a la que nos hemos referido aporta un significado nuevo a la sentencia délfica. Este nuevo significado aparecía ya en la obra de los estoicos, quienes hacían reconocer al filósofo la presencia de la Razón divina en el yo humano, obligándole también a poner en concordancia su consciencia moral, que sólo depende de él, con el resto del universo. Este nuevo significado surge con mayor claridad entre los neoplatónicos, que identifican lo que denominaban el auténtico yo con el intelecto creador del mundo e incluso con esa Unidad trascendental por la que se establece todo pensamiento y realidad. El pensamiento helenístico y romano anuncia así ese proceso por el que, según Husserl, se pierde el mundo para recobrarlo luego por la consciencia universal de sí mismo. De manera consciente y explícita, Husserl se postula por tanto como heredero de cierta tradición,

la del «Conócete a ti mismo», que abarca desde Sócrates hasta Descartes.

Pero esto no es todo. El ejemplo tomado de Husserl nos permite entender mejor el modo concreto en que, antiguamente, podían producirse nuevos aportes de sentido. En efecto, la expresión «*in interiore homine habitat veritas*», como me indicara mi colega y amigo G. Madec, alude a una serie de palabras que aparecen en el capítulo III, versículos 16 y 17, de la Carta de Pablo a los Efesios, exactamente a una antigua versión latina en la cual el texto es presentado del siguiente modo: «*in interiore homine Christum habitare*». Pero tales palabras no son sino una expresión puramente material, existente sólo en esta versión latina, que no tienen la menor relación con el pensamiento de Pablo pues forman parte de dos cuerpos oracionales distintos. Por una parte, Pablo hace votos para que «Cristo habite en los corazones» de sus discípulos gracias a la fe, y por otra desea que Dios les conceda ser poderosamente fortalecidos por su Espíritu «en el hombre interior», «*in interiorem hominem*», como puede leerse en la Vulgata. En la antigua versión latina se encuentra por tanto una incoherencia atribuible a la traducción, o bien a una equivocación del copista, en virtud de la cual quedan unidos «*in interiore homine*» y «*Christum habitare*». La fórmula agustiniana «*in interiore homine habitat veritas*» ha sido confeccionada de este modo a partir de una serie de palabras que no disponían de unidad de sentido en san Pablo; pero, tomada en sí misma, la serie adquiere sentido para Agustín, como explica en el contexto del *De vera religione* donde aparece: el hombre interior, es decir, el espíritu humano, descubre que aquello que le permite pensar y razonar es la Verdad, es decir, la Razón divina, lo que para Agustín es tanto como decir Cristo, la cual habita, está presente, en el interior del espíritu humano. La fórmula adquiere así sentido platónico. Y de este modo podemos observar que, desde san Pablo a Husserl pasando por Agustín, una serie de palabras que, en su origen, no constituían sino una unidad meramente material o un error del traductor latino recibe un sentido nuevo gracias a Agustín y más tarde a Husserl, encontrando su lugar dentro de una extensa tradición, la del examen profundo de la consciencia de sí.

Este ejemplo tomado de Husserl nos informa de la importancia de eso que el pensamiento occidental ha denominado *topos*. Las teorías de la literatura conocen por este nombre aquellas fórmulas, imágenes y metáforas que se imponen de manera imperativa al escritor y al pensador, hasta tal punto que el uso de estos modelos prefabricados le resulta indispensable para la expresión de su propio pensamiento.

Nuestro pensamiento occidental se ha nutrido así, y sigue haciéndolo todavía, de un número relativamente reducido de fórmulas y metáforas recogidas de las diversas tradiciones de las que surgiera. Existen por ejemplo máximas que invitan a adoptar cierta actitud interior, como «Conócete a ti mismo» u otras que durante largo tiempo han educado en la contemplación de la naturaleza: «En la naturaleza no se producen saltos» o «La naturaleza gusta de la diversidad». Hay metáforas como «la fuerza de la verdad», «el mundo es un libro» (que se contiene quizá en esa concepción del código genético entendido a manera de texto). Existen fórmulas bíblicas del tipo «Soy el que soy» que han dejado un importante poso en nuestra idea de Dios. Pero el punto que me gustaría destacar es el siguiente. Estos modelos prefabricados, de los que acabamos de observar algunos ejemplos, han sido conocidos –tanto por el Renacimiento como por la modernidad– según la forma que tenían en la tradición helenística y romana, comprendiéndose originalmente –tanto por el Renacimiento como por la modernidad– con el mismo sentido que tenían en época grecolatina, y en especial a finales de la Antigüedad. Tales modelos explican por tanto numerosos aspectos de nuestro pensamiento contemporáneo e incluso, justamente, algunos significados en ocasiones ignorados que éste ha ido proyectando sobre la Antigüedad.

El prejuicio clásico, por ejemplo, que ha sido tan nocivo para el estudio de las literaturas griega y latina tardías, es una invención del período grecolatino, que ha configurado el modelo de un canon de autores clásicos en reacción contra el manierismo y el barroco, que por entonces apelaban a «lo asiático». Pero si este prejuicio existía ya en época helenística, y especialmente en la imperial, es porque la distancia que percibimos en relación con la Grecia clásica apareció

también en aquel momento. Esto es precisamente lo que caracteriza al espíritu helenístico, esa distancia, en cierta forma moderna, según la cual los mitos tradicionales, por ejemplo, se convierten en tema de erudición o de interpretaciones filosóficas y morales. Será por mediación del pensamiento helenístico y romano tardío como el Renacimiento percibe la tradición griega. Este hecho resultará de capital importancia para el nacimiento del pensamiento y el arte de la Europa moderna. Por otro lado, las teorías hermenéuticas contemporáneas que, al proclamar la autonomía del texto escrito, han levantado una verdadera torre de Babel interpretativa en la que cualquier sentido es posible, provienen directamente de las prácticas exegéticas antiguas a las que antes me he referido. Otro ejemplo: según nuestro recordado colega Roland Barthes, «muchos aspectos de nuestra literatura, de nuestras enseñanzas y de nuestras instituciones idiomáticas serían elucidados y comprendidos de manera diferente si se conociera a fondo ese código retórico que ha proporcionado un lenguaje a nuestra cultura». Esto es del todo cierto, y podría añadirse que tal conocimiento nos permitiría quizá tomar consciencia del hecho de que nuestras ciencias humanas, con sus métodos y formas de expresión, a menudo funcionan en realidad de manera similar a los modelos de la retórica antigua.

Nuestra historia del pensamiento helenístico y romano no deberá consistir únicamente en el análisis de los progresos del pensamiento en las obras filosóficas, sino que habrá también de conformarse a manera de tópica histórica para estudiar la evolución del sentido de los *topoi*, de esos modelos de los cuales hemos hablado, y el papel que han jugado en la formación del pensamiento de Occidente. Tendrá que diferenciar con atención entre el sentido original de las fórmulas o modelos y los distintos significados que las sucesivas reinterpretaciones les han otorgado.

Esta tópica histórica deberá centrarse en primer lugar en los modelos fundacionales que han constituido ciertas obras y los géneros literarios que han creado. Los *Elementos* de Euclides, por ejemplo, sirvieron de modelo para los *Elementos de teología* de Proclo, pero también para la *Ética* de Spinoza. El *Timeo* de Platón, por su parte inspirado en los poemas cosmológicos presocráticos, serviría de mo-

delo al *De rerum natura* de Lucrecio, y el siglo XVIII, a su vez, imaginará un nuevo poema cosmológico en el que se exponen los últimos descubrimientos de la ciencia. Las *Confesiones* de Agustín, por otra parte interpretadas de manera errónea, inspirarían una extensa literatura hasta llegar a J. J. Rousseau y a los románticos.

Esta tópica histórica podrá ser igualmente una tópica sobre los aforismos, por ejemplo, esas máximas acerca de la naturaleza que conquistarían la imaginación científica hasta el siglo XIX. Por eso, este año estudiaremos el aforismo de Heráclito que habitualmente suele enunciarse del siguiente modo: «La naturaleza ama ocultarse», por más que el sentido original de las tres palabras griegas así traducidas no sea ciertamente éste. Podremos observar todos los significados que tal fórmula adoptará desde la Antigüedad, y posteriormente, en función de la evolución de la idea de Naturaleza, hasta llegar a la interpretación propuesta por Heidegger.

Esta tópica histórica consistirá en especial en una tópica sobre esos temas de meditación a los que nos hemos referido antes y que han gobernado y gobiernan todavía nuestro pensamiento occidental. Platón, por ejemplo, definió la filosofía a manera de ejercitación para la muerte, entendida ésta como separación del alma y del cuerpo. En Epicuro este ejercicio adopta una forma nueva; con él se convierte en consciencia de la finitud de la existencia, lo que concede un valor infinito a cada instante: «Actúa como si cada día fuera el último para ti; de esta manera te mostrarás agradecido por cada nueva hora de más». Desde la perspectiva del estoicismo, la ejercitación para la muerte reviste un carácter diferente: invita a la inmediata conversión y hace posible la liberación interior: «Si piensas en la muerte todos los días no te verás asaltado por pensamientos bajos ni deseos excesivos». Cierto mosaico que se encuentra en el Museo Nacional Romano parece inspirarse irónicamente en esta meditación, pues muestra a un esqueleto con guadaña acompañado de la inscripción: «*Gnothi seauton*», «Conócete a ti mismo». Sea como fuere, este tema de meditación será por doquier adoptado durante el cristianismo. Puede ser elaborado de manera cercana al estoicismo, como en esta reflexión de un monje: «Cada momento a partir del nacimiento nos va acercando más a la muerte. Seamos cui-

dadosos mientras estemos a tiempo». Pero se transforma radicalmente cuando se mezcla con un tema propiamente cristiano, el de la actualidad de la muerte de Cristo. Dejando al margen esa rica tradición literaria occidental, tan bien ilustrada por el capítulo de Montaigne «Filosofar es aprender a morir», podemos ir directamente a Heidegger para encontrarnos, en su definición de la autenticidad de la existencia como anticipación lúcida de la muerte, este ejercicio filosófico fundamental.

Ligado a la meditación de la muerte, el tema del valor del instante presente juega un papel fundamental en todas las escuelas filosóficas. Supone en suma una toma de consciencia de la libertad interior. Podría resumirse en una fórmula de este tipo: «No precisas nada al margen de ti mismo para encontrar de inmediato la paz interior, despreciando la inquietud tanto por el pasado como por el futuro. Debes ser feliz en este mismo momento o no lo serás jamás». Los estoicos insistirán en mayor medida sobre la atención sobre uno mismo y la aceptación jubilosa de ese momento presente que nos ha sido impuesto por el destino. Los epicúreos concebirán esta liberación de toda preocupación por el pasado y el futuro como una serenidad, como puro goce por el mero hecho de existir: «Mientras nos dedicamos a hablar el fugitivo tiempo se nos escapa. Cosecha pues hoy sin confiar en el mañana». Se trata del célebre «*laetus in praesens*» de Horacio, ese «disfrute del puro instante», para servirnos de la hermosa expresión de André Chastel a propósito de Marsilio Ficino, quien precisamente convirtiera esta fórmula horaciana en su divisa. También aquí la historia de este tema dentro de la tradición occidental resulta fascinante. ¿Cómo podríamos resistirnos al placer de recordar el diálogo de Fausto y Helena, la cima del segundo *Fausto* de Goethe? «*Nun schaut mein Geist nicht vorwärts nicht zurück, Die Gegenwart allein ist unser Glück*» («Pero ahora mi espíritu ha dejado de mirar hacia adelante o hacia atrás. Sólo el presente garantiza nuestra felicidad... No intentes entender lo que está sucediendo. Estar aquí es un deber y no durará más que un instante»).

Acabo de pronunciar ante ustedes esta lección inaugural, lo que quiere decir que acabo de finalizar lo que en la Antigüedad se co-

nocía como *epideixis*, un discurso de circunstancias, en línea directa con aquellos que en tiempos de Libanio, por ejemplo, debían declamar los profesores a fin de reclutar oyentes, intentando al mismo tiempo demostrar el incomparable valor de su especialidad y hacer alarde de elocuencia. Resultaría interesante investigar los caminos históricos por los que esta costumbre antigua se ha transmitido a los profesores del Colegio de Francia. Estamos en cualquier caso, en este preciso momento, recuperando plenamente un aspecto de la tradición grecolatina. Filón de Alejandría decía de estos discursos de circunstancias que en ellos el conferenciante «sacaba a la luz del día el fruto de largos trabajos emprendidos en privado, al igual que los pintores y escultores buscaban al realizar sus obras el aplauso del público». Y oponía esta actitud a la verdadera instrucción filosófica, en la cual el maestro adapta sus palabras al nivel de los oyentes, aportándoles los remedios que precisan para ser curados.

La preocupación por el destino individual y por el progreso espiritual, la intransigencia en la afirmación de una exigencia moral, la apelación a la meditación, la invitación a la búsqueda de esa paz interior que todas las escuelas, incluso la escéptica, proponen como finalidad de la filosofía, el sentimiento de gravedad y grandeza de la existencia; todo esto que caracteriza la filosofía antigua no ha sido, a mi juicio, jamás superado, permaneciendo todavía de actualidad. Algunos quizá vean en estas actitudes cierto escapismo, cierto intento de evasión incompatible con esa consciencia que debemos tener del sufrimiento y de la miseria humana, y pensarán que el filósofo se muestra de este modo como un individuo irremediablemente ajeno al mundo. Yo les respondería simplemente citando este bello fragmento de Georges Friedmann, de 1942, que deja entrever la posibilidad de conciliar la preocupación por la justicia y la tarea espiritual, y que podría haber escrito cualquier estoico de la Antigüedad: «¡Emprende el vuelo cada día! Al menos durante un momento, por breve que sea, mientras resulte intenso. Cada día debe practicarse un "ejercicio espiritual" –solo o en compañía de alguien que, por su parte, aspire a mejorar–... Escapar del tiempo. Esforzarse por escapar uno de sus pasiones... Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás. Semejante tarea en relación con uno mismo es necesaria,

y justa semejante ambición. Son muchos quienes se vuelcan por entero en la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo de la revolución optan por convertirse en hombres dignos».

La filosofía como forma de vida

Todos aquellos que, griegos o bárbaros, *se ejercitan en la sabiduría* llevan una vida recta e irreprochable, absteniéndose a voluntad de cometer ninguna *injusticia* o de hacérsela cometer a otros, evitando el trato con personas intrigantes y condenando los lugares que esos individuos frecuentan, como tribunales, asambleas, plazas públicas y magistraturas, esas reuniones y agrupaciones de gentes desconsideradas. Aspirando a una vida de paz y serenidad, *contemplan la naturaleza* y cuanto ésta encierra, investigan con la mayor atención la tierra, el mar, el aire, el cielo en sus más variados aspectos, acompañan mediante su pensamiento a la luna y al sol, las evoluciones de los demás astros errantes o fijos, pues a pesar de que sus cuerpos permanecen atados a la tierra ellos proporcionan alas a sus almas para que, al elevarse en el éter, puedan observar las fuerzas que se les aparecen, lo cual es propio de aquellos que, convertidos realmente en *ciudadanos del mundo,* consideran el mundo como su ciudad, como una ciudad cuyos ciudadanos están familiarizados con la sabiduría y que han recibido sus derechos civiles de la Virtud, la cual tiene como cargo la presidencia del gobierno del Universo. De este modo, rebosantes de tan perfecta excelencia, acostumbrados a no tomar en consideración los males corporales y los exteriores, se ejercitan en la indiferencia a las cosas indiferentes protegidos contra cualquier placer o deseo, en una palabra, siempre prestos a mantenerse por encima de las pasiones... sin doblegarse ante los golpes de la fortuna puesto que han calculado por adelantado sus ataques (ya que incluso los sucesos que escapan a nuestro control, incluso los más penosos, pueden hacerse más ligeros gracias a la previsión si el pensamiento no se ve sorprendido por lo inesperado de los acontecimientos, mitigando su percepción como si se tratara de cosas antiguas y pasadas). Por supuesto, para tales hombres que encuentran su alegría en la virtud, *la vida entera constituye una fiesta.*

Su número, claro está, es pequeño, pues son como ascuas de sabiduría

que continúan encendidas en las ciudades para que la virtud no se extinga y sea arrancada del género humano.

Pero si muchos compartieran los mismos sentimientos que este escaso número de hombres, si actuaran verdaderamente como la naturaleza quiere que actúen, recta e irreprochablemente, como *amantes de la sabiduría*, se regocijarían en el bien y en lo que constituye el bien, y considerarían el bien moral como el único bien... Entonces las ciudades rebosarían de felicidad, liberadas por fin de todo motivo de aflicción y temor, rebosarían de cuanto supone alegría y placer espiritual, de tal modo que ningún momento estaría privado de júbilo y todo el curso del año sería *una fiesta*.

En este texto de Filón de Alejandría (*De special. leg.*, II, § 44), inspirado en el estoicismo, aparece claramente uno de los aspectos fundamentales de la filosofía de la época helenística y romana: ésta constituye una forma de vivir, lo que no sólo quiere decir que implica cierta actitud moral –pues se ve bien el papel que juega en este texto la contemplación de la naturaleza– sino que supone una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia.

El término *philo-sophia*, «amor a la sabiduría», utilizado por los antiguos bastaba para expresar esta concepción de la filosofía. Platón, en el *Banquete*, había demostrado que Sócrates, representación del filo-sofo, podía ser identificado con Eros, hijo de *Poros* (oportunidad) y *Penia* (pobreza). Estaba privado éste de sabiduría, pero sabía cómo procurársela. La filosofía era considerada de este modo ejercicio del pensamiento, de la voluntad y del ser entero, con el fin de alcanzar ese estado, la sabiduría, por otra parte casi inaccesible al hombre. La filosofía consistía en un método de progresión espiritual que exigía una completa conversión, una transformación radical de la forma de ser. La filosofía constituía, pues, una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Pues la sabiduría no proporciona sólo conocimiento; ella hace «ser» de otra manera. La paradoja y grandeza de la filosofía antigua proviene de que era al mismo tiempo consciencia de que la sabiduría resulta inaccesible y convencimiento de la necesidad de intentar el progre-

so espiritual. Tal como decía Quintiliano (*Institut. Orat.*, I, proem., 19): «Se hace preciso tender hacia lo más elevado: eso es lo que intentaban en su mayoría los antiguos, quienes a pesar de creer que no habían aparecido todavía verdaderos sabios no por eso dejaban de enseñar los dogmas de la sabiduría». Se sabía que uno no lograría jamás poseer la sabiduría de forma permanente y definitiva, pero al menos se esperaba alcanzarla en determinados y singulares momentos, constituyendo una guía trascendental.

La sabiduría era una forma de vida que traía aparejada la serenidad de espíritu (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y la consciencia cósmica. En primer lugar la filosofía se presentaba como una terapéutica destinada a curar la angustia. Este tema se encuentra explícitamente en Jenócrates, el discípulo de Platón (fr. 4 Heinze), en Epicuro (*Carta a Pitocles*, § 85: «El único fruto a extraer del conocimiento de los fenómenos celestes es la paz del alma»), en los estoicos (Marco Aurelio, IX, 31), en los escépticos, donde encontramos esta bella imagen (Sexto Empírico, *Hypotyp.*, I, 28): «El célebre pintor Apeles quería representar por medio de la pintura los espumarajos del caballo. Como veía que no lo conseguía decidió renunciar a hacerlo. Lanzó entonces sobre la figura la esponja con la que limpiaba los pinceles. Y justamente, al tocar la tela, la esponja reprodujo perfectamente los espumarajos del animal». Del mismo modo los escépticos comenzaron a actuar como los demás filósofos que buscaban la paz del alma mediante la firmeza y la rectitud de juicio. «Como no lo conseguían, suspendieron su juicio sobre las cosas. Y desde entonces, gracias al azar, la paz del alma acompaña a la suspensión del juicio como la sombra al cuerpo.»

La filosofía era entendida también como método para alcanzar la independencia, la libertad interior (*autarkeia*), ese estado en el cual el yo no depende más que de sí mismo. El tema se encuentra en Sócrates (Jenofonte, *Memorables*, I, 2, 14), en los cínicos, en Aristóteles, para quien una vida dedicada a la contemplación es garantía de independencia (*Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178b 3), en Epicuro (*Gnomol. Vatican.*, § 77), en los estoicos (Epícteto, III, 13, 7). En todas las escuelas filosóficas aparece, mediante diversos métodos, similar toma de consciencia de la capacidad del yo humano para des-

pojarse de cuanto le resulta ajeno, aunque, como en el caso de los escépticos, suponga despreciar cualquier intento de decisión.

En el epicureísmo y en el estoicismo vienen a añadirse a estas disposiciones fundamentales la consciencia cósmica, es decir, la consciencia de formar parte del cosmos, la dilatación del yo en la infinitud de la naturaleza universal. Como afirma Metrodoro, el discípulo de Epicuro: «Recuerda que, por más que seas mortal y sólo dispongas de una vida limitada, te has elevado mediante la contemplación de la naturaleza hasta la infinitud del espacio y del tiempo, y que has visto la totalidad del pasado y del futuro». Y según Marco Aurelio (XI, 1), «el alma humana recorre por entero el cosmos y el vacío que lo rodea, extendiéndose hasta la infinitud del tiempo infinito, abrazando y pensando el periódico renacimiento del universo». El sabio antiguo, en cada momento, tiene consciencia de estar viviendo en el cosmos, poniéndose en armonía con éste.

Para entender mejor la manera en que la filosofía antigua podía constituir una forma de vida será necesario quizá apelar a esa distinción que proponían los estoicos entre el discurso acerca de la filosofía y la filosofía en sí misma (Diógenes Laercio, VII, 39). Según los estoicos, las diversas partes de la filosofía, es decir, la física, la ética y la lógica, venían a ser en realidad no tanto partes de la filosofía en sí misma como partes del discurso filosófico. Con esto querían decir que, cuando se trata de enseñar filosofía, es necesario exponer una teoría de la lógica, una teoría de la física y una teoría de la ética. Las exigencias del discurso, al mismo tiempo lógicas y pedagógicas, obligan a realizar tal distinción. Pero la filosofía en sí misma, es decir, la forma de vida filosófica, no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a *vivir* la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa.

El discurso filosófico no es filosofía. Polemón, uno de los cabezas de escuela de la antigua Academia, señalaba: «¿Qué podría decirse de un músico que se contentara con la lectura de los manua-

les de música y no tocara jamás? Muchos filósofos son admirados por sus silogismos, pero se contradicen con su vida» (Diógenes Laercio, IV, 18). Y cinco siglos más tarde Epícteto se hará eco de esto (III, 21, 4-6): «El carpintero no viene y os dice: "Escuchad mis argumentaciones sobre el arte de la carpintería", sino que se compromete a construir una casa y la construye [...]. Haz tú también lo mismo. Come como un hombre, bebe como un hombre [...] cásate, cría a tus hijos, participa en la vida de tu ciudad, soporta las injurias, tolera a los demás hombres...».

En seguida se advierten las consecuencias de esta separación formulada por los estoicos, pero admitida implícitamente por la mayoría de los filósofos, a propósito de las relaciones entre teoría y práctica. Una sentencia epicúrea lo indica claramente: «Vacío es el discurso del filósofo si no contribuye a curar las enfermedades del alma» (Usener, *Epicurea*, 222). Las teorías neoplatónicas están al servicio de la vida filosófica. Es por eso por lo que, en época helenística y romana, éstas se reducen a un núcleo teórico, sistemático, muy concentrado, capaz de demostrar una alta eficacia psicológica y lo suficientemente manejable como para que pueda tenerse siempre a mano. El discurso filosófico se hace sistemático, no por deseo de procurar una explicación total y coherente de toda la realidad, sino para suministrar al espíritu unos cuantos principios estrechamente ligados entre sí, que gracias a esta sistematización adquiere un enorme poder persuasivo, una mejor eficacia mnemotécnica. Esas breves sentencias resumen por otra parte los dogmas esenciales, en ocasiones de manera sorprendente, con el fin de permitir su empleo en las situaciones fundamentales que caracterizan la vida.

Pero, ¿consiste la vida filosófica sólo en la aplicación en todo momento de los teoremas de que se dispone a fin de resolver los problemas de la existencia? En realidad, cuando se reflexiona en lo que implica la vida filosófica, uno se da cuenta de que existe un abismo entre teoría filosófica y el filosofar como acto existencial. El artista también parece que se contenta con aplicar una serie de reglas. Pero existe una inconmensurable distancia entre la teoría abstracta del arte y la creación artística. Sin embargo, en lo que respecta a la filosofía, no se trata únicamente de crear una obra de arte, sino de

transformarse uno mismo. Llevar una vida filosófica corresponde a un orden de realidad absolutamente distinto al del discurso filosófico.

En el estoicismo, al igual que en el epicureísmo, filosofar supone una actividad constante, una actividad permanente identificada con la vida, una actividad que cabe renovar a cada instante. En ambos casos, puede definirse esta actividad como una concentración de la atención. En el estoicismo, la atención se dirige a la pureza del impulso, es decir, a la conformidad de la voluntad del hombre con la Razón, es decir, la voluntad de la Naturaleza universal. En el epicureísmo la atención se orienta hacia el placer, que finalmente viene a ser el placer de existir. Pero para conseguir esta atención se precisan todo tipo de ejercicios, en especial la meditación intensa sobre los dogmas fundamentales, la toma de consciencia siempre renovada sobre la finitud de la vida, el examen de consciencia y, en especial, cierta actitud en relación con el tiempo. Estoicos y epicúreos recomiendan en efecto vivir en el presente, sin dejarse perturbar por el pasado y sin inquietarse por un incierto futuro. Según ellos, el presente basta para ser feliz, puesto que es la única realidad que habitamos, la única realidad que depende de nosotros. Estoicos y epicúreos están de acuerdo en reconocerle a cada instante un valor infinito: para ellos la sabiduría se muestra de modo tan completo y perfecto en cualquier instante como durante toda la eternidad, equivaliendo este mismo instante a una eternidad, en especial en lo que se refiere al sabio estoico, para quien cada momento contiene e implica la totalidad del cosmos. Por otro lado, no sólo se puede, sino que se debe ser feliz en todo momento. Se trata de una obligación imperiosa, pues el futuro es incierto y nos amenaza la muerte. «Mientras esperamos a vivir, la vida va pasando» (Séneca, *Cartas a Lucilio*, I, 1). Semejante actitud sólo puede entenderse teniendo en cuenta que la filosofía antigua tomó clara consciencia del inconmensurable e infinito valor de la existencia, de la existencia en el Cosmos, en la realidad única del acontecer cósmico.

La filosofía de la época helenística y romana se nos presenta pues como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser. De hecho, a partir de Sócrates al menos, la filosofía antigua había

adoptado este carácter. El estilo de vida que preconizaba era socrático (un estilo que los cínicos imitarían), resultando el diálogo socrático un ejercicio que exigía del interlocutor ponerse en cuestión, atender a sí mismo, hacer su alma lo más bella y sabia posible (Platón, *Apología,* 29e 1). Platón definió la filosofía como una ejercitación para la muerte, y al filósofo como el hombre que no teme a la muerte puesto que contempla la totalidad del tiempo y del ser (*República,* 474d y 476a). En algunas ocasiones se considera a Aristóteles un puro teórico, pero también para él la filosofía no se reduce a mero discurso filosófico ni a un conjunto de conocimientos, sino que supone una cualidad del espíritu, resultado de una transformación interior: la forma de vida por la cual aboga es vivir en concordancia con el espíritu (*Ética a Nicómaco,* 1178a y ss.).

No conviene pensar, como suele hacerse tantas veces, que la filosofía se transformaría de modo radical durante la época helenística, es decir, después de la conquista macedónica de las ciudades griegas o en la época imperial. Por una parte, no llegó a producirse tras el 330 a. C. esa aniquilación de las ciudades griegas y de la vida política que suele admitirse habitualmente, por la influencia de tópicos pertinaces. Y por otra, la concepción de la filosofía como arte de vivir, como forma de vida, no obedece a ninguna circunstancia política, a ninguna necesidad de evasión, como si se tratara de un espacio de libertad interior que vendría a compensar la falta de libertad política. Ya Sócrates y sus discípulos entendían la filosofía a manera de forma de vida, de técnica propia de la vida interior. La filosofía no cambiaría en esencia a lo largo de la época antigua.

Los historiadores de la filosofía no suelen prestar demasiada atención al hecho de que la filosofía antigua supone antes que nada una manera de vivir. Consideran que la única filosofía posible es el discurso filosófico. ¿Cómo explicar el origen de este prejuicio? En mi opinión, está ligado a la misma evolución de la filosofía durante la Edad Media y la época moderna. El cristianismo ha jugado un considerable papel en este fenómeno. En sus comienzos, a partir del siglo II d. C., el cristianismo se presentó como una filosofía, es decir, como una forma de vida cristiana. Y si el cristianismo pudo presentarse a manera de filosofía ello supone la confirmación de

cierto hecho, que ésta era entendida en la Antigüedad como una forma de vida. Si filosofar supone vivir en conformidad con la ley de la Razón el cristiano es un filósofo, puesto que vive en conformidad con la ley del Logos, de la Razón divina (Justino, *Apología*, I, 46, 1-4). Para poder presentarse como filosofía el cristianismo debió por lo demás integrar diversos elementos propios de la filosofía antigua, haciendo coincidir el Logos del Evangelio con la Razón cósmica estoica y después con el Intelecto aristotélico o platónico. Debió integrar también los ejercicios espirituales filosóficos a la vida cristiana. Este fenómeno de integración aparece del modo más claro en Clemente de Alejandría, desarrollándose intensamente en el movimiento monacal, en el que se encuentran esos ejercicios estoicos o platónicos consistentes en centrar la atención sobre uno mismo (*prosoche*), o la meditación, el examen de consciencia o la ejercitación para la muerte, y en el que se observa también la valoración de la tranquilidad del alma y de la impasibilidad.

La Edad Media dudará de la concepción de la vida monacal como filosofía cristiana, es decir, como manera cristiana de vivir. Tal como dijo Dom Jean Leclercq («Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne"», en *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, pág. 221): «Tanto en la Edad Media monacal como en la Antigüedad, el término *philosophia* designa no una teoría o una forma de conocimiento, sino una sabiduría experimentada, una manera de vivir conforme a la razón».

Pero al mismo tiempo, en las universidades de la Edad Media, se puso fin a la confusión existente primitivamente en el cristianismo entre la teología, fundamentada en la fe, y la filosofía tradicional, fundamentada en la razón. La filosofía deja de considerarse la ciencia suprema, pasando a ser «sierva de la teología»; ella le suministra los materiales conceptuales, lógicos, físicos o metafísicos de que ésta tiene necesidad. La facultad de artes se entiende como una simple preparación para la facultad de teología. Durante la Edad Media, si se deja aparte el uso monacal del término *philosophia*, la filosofía pasa a convertirse, pues, en una actividad de carácter puramente teórico y abstracto, dejando de considerarse una forma de vida. Los antiguos ejercicios espirituales ya no forman parte de la fi-

losofía, pero son integrados en la espiritualidad cristiana: reaparecen en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, y la mística neoplatónica encuentra continuidad en la mística cristiana, en especial en la de los dominicos renanos, como Maestro Eckhart. Se produce por tanto un cambio radical de contenidos de la filosofía en relación con la época antigua. Por otro lado, en lo sucesivo la teología y la filosofía serán enseñadas en las universidades creadas por la Iglesia de la Edad Media. Si bien en ocasiones se ha querido utilizar el término «universidad» a propósito de las antiguas instituciones de enseñanza, parece que tanto desde un punto de vista conceptual como material no puede hablarse en estos casos de universidades, salvo quizá en Oriente, a finales de la Antigüedad. Una de las características de aquellas universidades es que están constituidas por profesores que forman a otros profesores, por profesionales que forman a otros profesionales. La enseñanza no está dirigida pues a unos hombres a los que se pretende formar para hacer de ellos hombres, sino a unos especialistas que deben aprender a formar a otros especialistas. Tal es el peligro de esa «escolástica» que había comenzado a anunciarse a finales de la Antigüedad, que se desarrollará a lo largo de la Edad Media y cuya influencia puede reconocerse todavía en la filosofía actual.

La universidad escolástica controlada por la teología continuará funcionando hasta finales del siglo XVIII, aunque entre los siglos XVI y XVIII la actividad filosófica verdaderamente creativa se desplegará al margen de sus muros gracias a Descartes, Spinoza, Malebranche o Leibniz. La filosofía se irá independizando en relación con la teología, pero este movimiento que naciera como reacción contra la escolástica medieval acabará situándose en el mismo terreno que ella. Al discurso filosófico de carácter teórico simplemente opondrá otro.

A partir de finales del siglo XVIII esta nueva filosofía hace entrada en la universidad con Wolff, Kant, Fichte, Schelling y Hegel, y en adelante estará vinculada indisolublemente a ésta –salvo raras excepciones como Schopenhauer o Nietzsche–, tal como demuestran los casos de Bergson, Husserl y Heidegger. Este hecho no carece de importancia. Reducida la filosofía, como hemos visto, a mero discurso, acaba por desarrollarse definitivamente en otro ambiente, en

una atmósfera distinta a la de la filosofía antigua. En las modernas universidades la filosofía ha dejado de entenderse evidentemente como una forma, como un género, de vida, a menos que por eso se entienda el género de vida del profesor de filosofía. Tiene por territorio, por espacio vital, las instituciones de enseñanza estatales, lo cual por lo demás siempre ha constituido y sigue constituyendo una amenaza para la independencia de la filosofía. Como afirmara Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, t. II): «La filosofía de nuestras universidades hace como quien practica esgrima frente a un espejo. En realidad su verdadero objetivo es transmitir a los estudiantes las opiniones del ministro que ha distribuido las cátedras [...]. Esto no puede considerarse serio. Es una caricatura de filosofía. Y sin embargo lo más necesario del mundo sería ver caer un rayo de luz sobre el misterioso enigma de la existencia...». Sea como fuere, la filosofía moderna consiste más que nada en un discurso que va desarrollándose a lo largo del curso y consignado en libros, textos de los cuales puede hacerse su exégesis.

Ello no significa que la filosofía moderna no haya recuperado por diferentes caminos ciertos aspectos existenciales de la antigua. Además, conviene señalar que tales aspectos en realidad nunca fueron eliminados del todo. No es, por ejemplo, casualidad que Descartes diera el título de *Meditaciones* a uno de sus libros. Se trata efectivamente de unas meditaciones (*meditatio* en el sentido de ejercicio) en la estela de la filosofía cristiana de san Agustín, recomendando el autor su práctica durante algún tiempo. La *Ética* de Spinoza, con su apariencia sistemática y geométrica, se corresponde desde luego bastante bien con lo que podía ser el discurso filosófico sistemático del estoicismo. Cabe decir que esta ética, impregnada de filosofía antigua, enseña a transformar de manera radical y concreta el ser del hombre, con el fin de acceder a la beatitud. Por lo demás la figura del sabio surge en las últimas líneas del tratado. Dice Spinoza: «El alma del sabio apenas experimenta temor pero, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, por cierta necesidad eterna, no cesa nunca de ser, encontrándose siempre en posesión del verdadero contento del alma».

Las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche suponen, por su par-

te, auténticas invitaciones a la transformación radical de manera de vivir. Son éstos, además, pensadores inmersos en la tradición de la Antigüedad. Por otro lado, bajo la influencia del método hegeliano, es decir, de esa idea del carácter puramente histórico de la consciencia humana según la cual lo único permanente es la acción del espíritu humano en sí mismo que sin cesar engendra nuevas formas, los jóvenes hegelianos y Marx concluyen que la teoría no puede separarse de la praxis, que la acción del hombre sobre el mundo genera todas las representaciones. Ya en el siglo XX la filosofía de Bergson y la fenomenología de Husserl se manifiestan no tanto a modo de sistemas como de métodos para transformar nuestra percepción del mundo. Y el pensamiento inaugurado por Heidegger y continuado por el existencialismo afirma, en principio teóricamente, el compromiso de la libertad y la acción del hombre con el proceso filosófico, por más que en último término no se trate más que de un discurso filosófico.

Podría decirse que lo que diferencia la filosofía antigua de la filosofía moderna es que en aquélla no son sólo Crisipo o Epicuro los considerados filósofos, por haber desarrollado alguna forma de discurso filosófico, sino cualquiera que viva según los preceptos de Crisipo o Epicuro. Un político como Catón de Útica es tenido por filósofo y al mismo tiempo por sabio aunque no escribiera ni enseñara nada simplemente por el hecho de llevar una vida del todo conforme a los principios estoicos. Lo mismo sucede en los casos de estadistas romanos como Rutilio Rufo y Quinto Mucio Escévola Pontífice, que practicaban el estoicismo demostrando un desinterés y una humanidad ejemplares en la administración de las provincias que les fueron confiadas. No son sólo ejemplos de moralidad, sino también hombres que viven inmersos en el estoicismo, que hablan como estoicos (Cicerón afirma claramente que desprecian servirse de cierto tipo de retórica en los procesos a los que se ven sometidos), que perciben el mundo como estoicos, es decir, que desean vivir de acuerdo con la Razón cósmica. Se trata de hombres que se esfuerzan por realizar el ideal de sabiduría estoica, que suponen cierta manera de ser hombres, de vivir según la razón, en acuerdo con el cosmos y los demás hombres. El asunto desborda los límites

de lo moral, pues es la totalidad del ser lo que está comprometida. La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas.

Uno es libre de definir como quiera la filosofía, de elegir el tipo de filosofía que desee, de crear si está en su mano la filosofía que piense válida. Pero si se quiere ser fiel a la filosofía antigua, como lo eran todavía Descartes y Spinoza, quienes la entendían como «ejercitación en la sabiduría» en la creencia de que es esencial al hombre el intento de alcanzar el estado de sabiduría, encontrará en las diferentes escuelas antiguas –socrática, platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, cínica y escéptica– ciertos «modelos» de vida, formas fundamentales según las cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana, y diferentes maneras de aproximarse a la sabiduría. Precisamente esta multiplicidad de escuelas antiguas resulta de lo más interesante. Pues ella nos permite comparar los efectos de las diferentes y fundamentales actividades de la razón, ofreciendo un territorio privilegiado de experimentación. Para ello habría desde luego que reducir estas filosofías a su espíritu, a su núcleo, despojándolas de sus elementos más caducos, los cosmológicos y místicos, destacando las proposiciones más significativas que proponían como esenciales. No se trata tampoco de optar por una u otra de estas tradiciones con exclusión de las demás. Como ha señalado K. Jaspers («Epikur», en *Mélanges E. Beutler*, 1960, pág. 132), epicureísmo y estoicismo, por ejemplo, apuntan a dos polos opuestos pero inseparables de nuestra vida interior: la necesidad de una consciencia moral y de plenitud gracias al mero goce de vivir.

La Antigüedad entiende la filosofía como un ejercicio a practicar constantemente; invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica. Pues el ejercicio de la sabiduría comporta una dimensión cósmica. Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en su espíritu. Piensa y actúa según una perspec-

iva universal. Conoce así un sentimiento de pertenencia a un Todo que desborda los límites de su individualidad. En la época antigua tal consciencia cósmica se entendía de modo distinto al del conocimiento científico del Universo, tal como podía buscarlo por ejemplo la ciencia de los fenómenos astronómicos. El carácter del conocimiento científico era objetivo y matemático, mientras que la consciencia cósmica era resultado de un ejercicio espiritual, comprender la existencia individual integrada en la gran corriente del cosmos, en la perspectiva del Todo: «*toti se inserens mundo*», «todo está inserto en el mundo» (Séneca, *Cartas a Lucilio,* 66, 6). Este ejercicio no se situaba en el espacio absoluto de las ciencias exactas, sino en el de la experiencia del sujeto concreto, vivo y contemplador. Son dos tipos de relación con el mundo radicalmente distintos. Se comprende mejor la diferencia entre ambos recordando esa oposición destacada por Husserl («L'arché-originaire Terre ne se meut pas», en la revista *Philosophie,* t. I, 1984, págs. 4-21) entre la rotación de la Tierra, confirmada y demostrada científicamente, y su inmovilidad, planteada a la vez por nuestra experiencia cotidiana y por la consciencia trascendental y constitutiva. Según ésta, la Tierra es el suelo inamovible de nuestra existencia, la referencia de nuestro pensamiento o, tal como afirma Merleau-Ponty (*Éloge de la philosophie et autres essais,* N.R.F., pág. 285), «la matriz tanto de nuestro tiempo como de nuestro espacio». Del mismo modo, el cosmos y la naturaleza son, según nuestra experiencia habitual, según nuestra percepción cotidiana, el horizonte infinito de nuestra vida, el enigma de nuestra existencia que nos inspira, en palabras de Lucrecio, «*horror et divina voluptas*», «un estremecimiento y un placer divino». Como expresa Goethe en unos versos admirables (*Fausto,* verso 6272): «En su capacidad de estremecerse reside lo mejor del hombre. Por alto que sea el precio que el mundo le haga pagar por él, es gracias a este pasmo como el hombre puede percibir la prodigiosa realidad».

Relación con uno mismo, relación con el cosmos, relación con los demás: en este último aspecto también las tradiciones filosóficas de la Antigüedad resultan instructivas. A decir verdad no hay tópico mejor establecido, mejor arraigado en la mentalidad de los histo-

riadores modernos, que esa idea según la cual la filosofía antigua no constituiría sino una forma de evasión, de repliegue sobre uno mismo, ya estemos hablando de los platónicos y su mundo de las Ideas, de los epicúreos y su desprecio de la política o de los estoicos y su sumisión al Destino. En realidad esta manera de ver las cosas es falsa por partida doble. En primer lugar, en un primer nivel, la filosofía antigua tiene siempre algo de práctica colectiva, ya se trate de comunidades pitagóricas, del amor platónico, de la amistad epicúrea o de la guía espiritual estoica. La filosofía antigua implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda en comunidad. Pero además los filósofos, incluso finalmente los epicúreos, no renunciarían nunca a ejercer su influencia sobre la ciudad, a intentar transformar la sociedad, a servir a unos ciudadanos que a menudo les colmarían de elogios, tal como atestiguan algunas inscripciones. Las concepciones políticas de cada escuela podían variar, pero ese intento de influir sobre la ciudad o el Estado, el rey o el emperador, sería constante. En especial el estoicismo concede una enorme importancia (como puede constatarse claramente en diversos textos de Marco Aurelio), entre las tres tareas que conviene realizar de continuo –la atención vigilante del pensamiento y la aceptación de los acontecimientos impuestos por el destino serían las otras dos–, al deber de actuar en conformidad con la justicia. Y esta exigencia está íntimamente ligada a las dos restantes. Es la propia sabiduría la que está en conformidad con la Razón cósmica y con la Razón común de los seres humanos. Este intento de vivir al servicio de la comunidad humana, este intento de actuar en conformidad con la justicia, resulta un elemento esencial de toda vida filosófica. Dicho de otro modo, la vida filosófica comporta normalmente el compromiso con la comunidad. Esto es seguramente lo más difícil de llevar a cabo, pues de lo que se trata es de mantenerse en el plano de la razón, de no dejarse cegar por las pasiones políticas, por la cólera, el rencor o los prejuicios. Y es cierto que existe un equilibrio casi imposible de alcanzar entre la paz interior que sólo procura la sabiduría y esas pasiones que no pueden dejar de llevarnos por el camino de la injusticia, del sufrimiento y de las miserias humanas. Pero precisamente la sabiduría consiste en tal

equilibrio, puesto que la paz interior parece indispensable si se pretende actuar con eficacia.

En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría. No estamos ante una tarea fácil. Como escribe Spinoza al final de la *Ética*, «por más que el camino que conduce a tal estado de sabiduría parezca arduo, bien puede sin embargo hallarse. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. Si la salvación estuviera en nuestra mano y pudiera conseguirse sin mayores dificultades, ¿cómo podría explicarse que casi todos la ignoren? Pues todo lo excelso es tan dificultoso como raro».

Diálogo interrumpido con Michel Foucault
Acuerdos y desacuerdos

«[...] si la filosofía fuera al menos en la actualidad tal como era antaño, es decir, una "ascesis"...»

Michel Foucault[701].

Mi primer encuentro personal con Michel Foucault, a finales de 1980, se produjo cuando me aconsejó que me postulara como candidato al Colegio de Francia. Para mi vergüenza debo confesar que, concentrado en mis estudios, apenas si conocía su trabajo. Ya en nuestro primer encuentro, y eso es algo que me sorprendió, Foucault me dijo por el contrario que él sí había leído con atención algunos de mis escritos, en especial mi comunicación para el Congreso de Filosofía de Bruselas de 1953 acerca de la «*Epistrophe* y *metanoia* dans l'histoire de la philosophie», y sobre todo el artículo preliminar «Ejercicios espirituales» en el *Annuaire de la V Section de l'École practique des hautes études* de los años 1975-1976 (reproducido en páginas anteriores de este mismo libro).

A partir de entonces tendría oportunidad de descubrir con emoción, en varias conversaciones por desgracia demasiado escasas, que han sido evocadas por él en la introducción de *L'Usage des plaisirs*, la extraordinaria disposición personal y al mismo tiempo la maravillosa receptividad que caracterizaban el espíritu de Michel Foucault. A menudo hablábamos de la filosofía grecolatina de la existencia, y en ocasiones de textos de Marco Aurelio y Séneca. Recordaré siempre, por ejemplo, que no fui capaz de responder con suficiente precisión a su pregunta sobre el sentido exacto de las palabras «*vindica te tibi*» en la primera carta de Séneca a Lucilio. Por desgracia su muerte prematura, que ha sorprendido a todos sus amigos, ha interrumpido un diálogo que no había hecho más que comenzar, y del cual sin duda mucho nos habríamos beneficiado ambos, tanto por nues-

tros acuerdos como, sobre todo, por nuestros desacuerdos. Ciertamente me será necesario algún tiempo para aclarar con exactitud tanto unos como otros. De momento debo contentarme con trazar un simple esbozo.

Hasta qué punto nuestros intereses y preocupaciones resultaban similares puede observarse comparando el resumen de los cursos de M. Foucault en *Annuaire du Collège de France* de los años 1981-1982 y el artículo «Ejercicios espirituales» al que acabo de referirme. Uno y otro se ocupan de los mismos temas, ya se trate de la filosofía entendida a manera de terapéutica, de Sócrates y la atención a uno mismo o de los diferentes tipos de ejercicios espirituales, como por ejemplo la *praemeditatio malorum* o la ejercitación para la muerte. Del mismo modo, en su artículo «L'écriture de soi»[702] de 1983 Foucault reflexiona sobre el ejercicio escrito del examen de consciencia, recomendado por san Antonio a sus discípulos –del que también me he ocupado en estas páginas–, como ejemplo del valor terapéutico de la escritura. Por último, en 1984, en *Le Souci de soi*, el capítulo que Foucault dedica al cultivo del yo, retoma estos asuntos citando mis propios trabajos. Por otra parte, la idea «según la cual el cristianismo recuperó a su vez [...] cierto número de técnicas para el examen de consciencia utilizadas ya en época de los estoicos»[703] ha sido desarrollada en el presente volumen siguiendo a P. Rabinow.

Para Foucault, al igual que para mí, todo esto no era sólo objeto de interés histórico. En su introducción a *L'Usage des plaisirs* escribiría: «El análisis –que debe entenderse como ejercicio transformador de uno mismo mediante el impulso hacia la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines comunicativos– es el cuerpo vivo de la filosofía, al menos si sigue siendo en la actualidad lo que fuera antaño, es decir, una "ascesis", un ejercicio en relación con uno mismo mediante el pensamiento»[704]. De esta forma entendía, pues, la práctica filosófica hacia el final de su vida, tal como confirma el artículo de P. Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale»: «La idea de estilo aplicada a la existencia jugaría un importante papel en las conversaciones y, sin duda, en el ánimo de Foucault durante los últimos meses de su vida, que sólo él sabía en peligro. "Estilo" no significa aquí distinción, debiendo tomarse el término

en el sentido griego, según el cual el artista era antes que nada un artesano y una obra de arte una mera obra. La moral griega ha desaparecido por completo [...], pero algún detalle de esta moral, a saber, la idea de cierta tarea del yo sobre el yo, le parecía susceptible de adoptar un sentido actual [...]. El yo, considerándose a sí mismo una obra a realizar, podría ser fundamento de una moral que ha dejado de contar con el respaldo de la tradición y la racionalidad; artista de sí mismo, el yo disfrutaría de esa autonomía a la que la modernidad no puede renunciar. "Todo ha desaparecido, decía Medea, pero algo me queda: yo"»[705]. En la entrevista de 1983 con H. L. Dreyfus y Paul Rabinow[706] concede Foucault gran valor a esta «estética de la existencia» que constituyera su última concepción de la filosofía, que por lo demás se corresponde sin duda con la filosofía que practicara a lo largo de su vida.

En esta tarea del yo sobre el yo, en este ejercicio del yo, puedo igualmente reconocer cierto aspecto esencial de la filosofía: ésta supone un arte de vivir, un estilo de vida que compromete la totalidad de la existencia.

En cualquier caso dudo que pueda hablarse en Foucault de una «estética de la existencia» tanto a propósito de la Antigüedad como de la tarea del filósofo en general. Foucault, como hemos visto, entiende esta expresión en el sentido de que nuestra propia vida supone una obra a la que debemos dar forma.

El término «estética» despierta en efecto para nosotros, hombres modernos, resonancias muy diferentes a las que tenía la palabra «belleza» (*kalon, kallos*) en la Antigüedad. Y es que la modernidad tiende a considerar lo bello como una realidad al margen del bien y del mal, mientras que por el contrario para los griegos esta palabra, aplicada al individuo, implica normalmente un valor moral, como puede observarse por ejemplo en los textos de Platón y Jenofonte citados por Foucault[707]. En realidad, lo que los filósofos antiguos buscaban no era la belleza (*kalon*) sino el bien (*agathon*); y eso vale tanto para Epicuro como para el resto. Y en especial, para el platonismo y el estoicismo, el bien constituye el bien supremo: «Las mejores almas desprecian el ser en beneficio del bien cuando por voluntad propia se ponen en peligro, ya sea en beneficio de la

patria, de aquellos a quienes aman o de la virtud»[708]. Es por ello por lo que en lugar de hablar de «cultivo del yo» sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de «superación del yo». Y si lo que se pretende es analizar este estado no puede dejarse de lado el término «sabiduría» que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault. Por sabiduría se entiende ese estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende mediante un intento de transformación de sí mismo con el fin de superarse. Se trata de una forma de existencia caracterizada por tres aspectos fundamentales: la paz espiritual (*ataraxia*), la libertad interior (*autarkeia*) y, salvo en el caso de los escépticos, la consciencia cósmica, es decir, esa consciencia de pertenencia al Todo humano y cósmico consistente en una suerte de dilatación, de transfiguración del yo gracias al cual se consigue la grandeza de alma (*megalopsuchia*).

Curiosamente a M. Foucault, que comprende muy bien la importancia de la filosofía como terapéutica, no le parece importante destacar el hecho de que tal terapéutica tiene como primera finalidad procurar la paz de espíritu, es decir, la liberación de toda angustia, una angustia provocada por las preocupaciones vitales pero también por el misterio de la existencia humana: el temor a los dioses, el terror a la muerte. Todas las escuelas se ocupan del objetivo fundamental de la filosofía, alcanzar la paz de espíritu, por más que se muestren en desacuerdo en cuanto al modo de conseguirlo. Según los escépticos el principal ejercicio espiritual sería la suspensión del juicio (*epoche*); según los dogmáticos, es decir, el resto de escuelas, no se puede lograr esta paz sino tomando consciencia de que uno es un ser «natural», es decir, por decirlo de algún modo una parte del cosmos que participa en ese acontecimiento que viene a ser la existencia universal. De lo que se trata es de percibir las cosas desde la perspectiva de la naturaleza universal a fin de situar los asuntos humanos en su verdadera perspectiva. De este modo cabe alcanzarse la grandeza de alma, tal como afirmara Platón: «La pequeñez del espíritu resulta incompatible con un alma que debe intentar sin pausa abrazar íntegramente la totalidad de lo divino y de lo humano [...]. Pero ese alma a la cual corresponde la grandeza del pensamien-

to y la contemplación de la totalidad del tiempo y el ser, ¿acaso crees que puede conceder gran valor a la existencia humana? Semejante hombre no puede considerar la muerte como algo terrible»[709].

En el platonismo, pero igualmente en el epicureísmo y en el estoicismo, la liberación de la angustia se consigue, pues, mediante determinado proceso por el que se pasa de la subjetividad individual y pasional a esa objetividad propia de una perspectiva universal. De lo que se trata por tanto no es de la construcción del yo entendido como obra de arte, sino, por el contrario, de la superación del yo, o al menos de un ejercicio gracias al cual el yo se sitúa dentro de la totalidad y se siente parte de ella.

Otro punto de desacuerdo entre M. Foucault y yo gira alrededor de la siguiente cuestión: ¿a partir de qué momento la filosofía dejó de entenderse a manera de tarea del yo sobre el yo (ya sea para realizar una obra de arte o para integrarse en la totalidad)? Por mi parte pienso que tal ruptura se produjo durante la Edad Media, en el instante en que la filosofía se convirtió en auxiliar de la teología y en el que los ejercicios espirituales se asimilaron a la vida cristiana, independizándose de la vida filosófica: la filosofía moderna ha ido redescubriendo poco a poco y parcialmente esa concepción antigua[710]. Por su parte, Foucault responsabiliza a Descartes de tal ruptura: «Antes de Descartes ningún sujeto podía tener acceso a la verdad a menos que antes realizara en él cierta tarea que le hacía susceptible de conocerla». Pero, según Descartes, «para acceder a la verdad basta con que cualquier sujeto sea capaz de ver lo evidente». «La evidencia viene a sustituir a la ascesis»[711]. No estoy realmente seguro de que esto sea así. Precisamente Descartes escribió unas *Meditaciones*: esta palabra resulta altamente significativa. Y a propósito de tales *Meditaciones* aconseja a sus lectores que durante unos meses, o al menos durante unas semanas, «mediten» sobre la primera y la segunda de ellas, en las que se habla de la duda universal y de la naturaleza del espíritu[712]. Ello demuestra que Descartes piensa que la evidencia sólo puede percibirse en virtud de la práctica de un ejercicio espiritual. Creo que Descartes, al igual que Spinoza, continúa situándose dentro de la problemática de la tradición antigua, que concibe la filosofía como el ejercicio de la sabiduría[713]. Pueden ver-

se las dificultades que existen para escribir una historia de las representaciones que los filósofos se han formado de la filosofía.

Estas breves reflexiones apenas rozan los problemas planteados por la obra de Foucault, y tengo intención de volver algún día con mayor detalle y profundidad a ella. Sólo he querido indicar hasta qué punto lamento que nuestro diálogo haya quedado interrumpido.

Todavía menos que M. Foucault, no tengo por mi parte intención de proponer soluciones de carácter general y definitivo a los problemas filosóficos de nuestra época. Únicamente desearía decir que, del mismo modo en que él dedicó un importante esfuerzo durante sus últimos años de vida a la realización de una «estética de la existencia», esa idea antigua de la filosofía como forma de vida, como ejercicio de la sabiduría, como tarea práctica en relación con la toma de consciencia de la totalidad, mantiene para mí un valor indiscutiblemente actual. Y considero uno de los signos de nuestra época el hecho, en mi opinión desatendido y desconcertante, de que en estos finales del siglo XX Foucault, yo mismo y ciertamente otros muchos al mismo tiempo que nosotros, desde trayectorias por completo diferentes, hayamos coincidido en demostrar el más vivo interés por el redescubrimiento de la tradición antigua.

Epílogo a la segunda edición (1987)

Permitir la segunda edición de una obra supone siempre algo así como una confesión de pereza. Valdría más retomarla, rehacerla, continuarla. En cualquier caso he pensado que resultaría útil añadir a los textos de la primera edición nuevos trabajos que ayuden a su comprensión. En primer lugar aparece la lección inaugural de 1983 del Colegio de Francia, que desarrolla numerosos temas esbozados en la primera edición de este libro. He añadido también el resumen de mis cursos en el Colegio de Francia de los años 1984-1985: «La filosofía como forma de vida», que expone esa diferencia que considero tan importante entre filosofía y discurso filosófico e intenta aclarar, con demasiada brevedad por otra parte, la historia de las representaciones que los filósofos se han ido forjando de la filosofía como forma de vida. Se incluyen finalmente algunas páginas dedicadas a Michel Foucault quien, en sus dos últimos libros, se refirió al presente estudio y cuya muerte prematura ha puesto fin a un diálogo entre nosotros que prometía ser fecundo. Se incluye también una breve bibliografía que, lejos de ser exhaustiva, permitirá al lector consultar, si así lo desea, además de las obras citadas en las notas o en el epílogo, otras relacionadas con el tema de los ejercicios espirituales.

Esta segunda edición me brinda la oportunidad de responder a ciertas cuestiones que me han sido planteadas a propósito de mi tesis general sobre los vínculos existentes entre filosofía y ejercicios espirituales.

En el extenso y afectuoso artículo que R. Imbach[714] me ha dedicado, me pregunta por qué no me he referido al escepticismo. Tiene razón, en efecto, al señalar que el escepticismo supone una enseñanza terapéutica que exige la práctica de esos ejercicios espirituales que vienen a ser la isostenia y la *epoche*, ambos destinados a al-

canzar la paz de espíritu. El pasaje de Sexto Empírico citado por R. Imbach resulta muy clarificador en relación con este punto. Pero una exposición completa de los problemas que plantea el escepticismo me habría llevado muy lejos. Los nuevos textos que he introducido en esta segunda edición sirven como complemento a este tema.

R. Imbach me pregunta también si la razón por la cual la filosofía se convirtió en una disciplina puramente teórica durante la Edad Media no tendrá que ver con la recepción de Aristóteles durante el siglo XIII. Y es que Aristóteles, según Imbach, fue «el padre de una concepción meramente teórica, que tiende al conocimiento por amor al conocimiento». Debo responder que, si bien es cierto que la filosofía aristotélica es una filosofía de la *theoria*, tal *theoria* aristotélica no es sin embargo puramente teórica en el sentido moderno de la expresión; y ello por dos razones: en primer lugar, porque Aristóteles comparte con todos los filósofos antiguos la idea de que la contemplación o el conocimiento de la verdad no puede ser sino resultado de una práctica personal, y en segundo lugar, porque Aristóteles concibe tal *theoria* como acción y como vida: «La vida activa, dice Aristóteles[715], no está necesariamente dirigida hacia los demás [...], y hay otros pensamientos activos además de los que apuntan a los efectos resultantes de la acción: los verdaderos pensamientos activos serían más bien esas meditaciones y reflexiones que constituyen un fin en sí mismas y se constituyen a sí mismas como tema». Es precisamente esta actividad de la *theoria* la que más placer dispensa.

Por otra parte, en cierto sentido, la recepción de Aristóteles en el siglo XIII supuso un impulso a la idea de una vida filosófica independiente de la teología, como puede comprobarse en este texto redactado hacia 1270 por Boecio de Dacia: «Del supremo bien, o de la vida filosófica», en donde aparecen fórmulas como las siguientes: «Denomino filósofo a cualquier hombre que viva según los preceptos de la naturaleza [...]. El filósofo lleva la vida más deleitosa»[716]. Boecio de Dacia expone pues aquí la posibilidad de una vida filosófica diferente de la vida cristiana y, por tanto, de un retorno a la vida filosófica tal como fuera descrita por los filósofos antiguos. Pero

lo que sobre todo cabe tener en cuenta en esta observación de Imbach es que debería escribirse una historia precisa y detallada del modo en que los filósofos han entendido la filosofía. Pero la elaboración de esta historia resultaría muy compleja.

R. Imbach plantea igualmente el problema de las relaciones entre el «cultivo del yo» y la justicia: «Uno esperaría poder librarse de la alienación por medio de la transformación del sujeto, pero no mediante la transformación de unas relaciones humanas posiblemente injustas»[717]. A fin de responder brevemente, recordaría el texto de G. Friedmann con que he encabezado este libro: «Son muchos los que se vuelcan por entero en la militancia, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo de la revolución optan por hacerse seres dignos». No puede decirse mucho más. En la Antigüedad, los intentos de transformación del sujeto estaban siempre ligados en primer lugar al intento de transformación de las relaciones humanas, como mínimo en el seno de la escuela, en la comunidad donde se desarrollaba la tarea filosófica, pero también, de uno u otro modo, en la misma ciudad. La práctica de la justicia suponía un elemento fundamental dentro de la vida filosófica. Por el contrario, preciso es reconocer que una transformación de carácter puramente legislativo o coercitivo de las relaciones humanas no sirve finalmente para nada si no va acompañada de la transformación del sujeto. En la Antigüedad se pensaba antes que nada en la «formación» (*paideia*) del sujeto; el mundo moderno está centrado más bien en la «información».

Última cuestión que me plantea R. Imbach: la relación entre filosofía y religión. Y por su parte mi amigo F. Brunner también me pregunta: «¿Está planteando Pierre Hadot, recurriendo al caso de la filosofía antigua y de la religión cristiana, una oposición entre filosofía y religión?»[718].

No quisiera en este momento entrar demasiado a fondo en esta polémica porque la misma definición de lo «religioso» resulta en extremo compleja y oscura. Solamente me gustaría apuntar algunas observaciones que supondrán para mí otros tantos jalones en vistas a aportar posteriores soluciones al problema:

1° Lo que he querido es antes que nada demostrar que los anti-

guos consideraban la filosofía como una forma de vida, como un intento concreto de transformación del yo, al margen de cualquier contenido dogmático de la filosofía elegida por el filósofo o por más que éste se mostrara completamente escéptico. Todas las escuelas entienden tal intento como una cuestión puramente racional. Resultaba por tanto indispensable describirlo en sí mismo, en su forma más pura.

2° Para la Antigüedad la filosofía consistía, pues, en un modo de vida que exige del filósofo una transformación absoluta de consciencia y su constante compromiso personal. La religión oficial no tenía estas exigencias, y los cultos mistéricos, por más que pudieran implicar la conversión, eran del todo ajenos a la disciplina racional y espiritual propia de la filosofía. El filósofo entra en contacto con la religión en el ámbito de lo social (fiestas, templo, culto y sacerdocio oficial) y en el ámbito de la cultura (tradiciones míticas relatadas por los poetas, obras de arte). Pero la vive de manera filosófica. Pues precisamente lo característico de la filosofía es transformarlo todo en filosofía, es decir, racionalizar e interiorizar cuanto tiene a su alrededor. En lo referente por ejemplo a la práctica religiosa, si bien Epicuro recomienda la participación en las fiestas ciudadanas e incluso la oración, lo hace para que el filósofo epicúreo encuentre ocasión de contemplar a los dioses tal como son concebidos por la teoría epicúrea de la naturaleza[719]. Y si los neoplatónicos tardíos practican la teurgia no es sino para integrarla en un progreso espiritual propiamente filosófico, para dejarla atrás[720] y finalmente elevarse hasta el Dios trascendental e incognoscible, que precisamente resulta por completo ajeno a la religión tradicional porque es sólo un concepto puramente religioso.

Y es que, en efecto, la filosofía antigua vacía completamente de contenido los mitos tradicionales. En virtud de la alegoría, los dioses de la mitología se convierten en fuerzas físicas según los estoicos y en ideas platónicas según los neoplatónicos. Una teología filosófica altamente sistematizada se desarrollará entre estos últimos, pero esa jerarquía por la cual todos los dioses se ordenan en función de lo incognoscible y del Uno trascendental en sucesivos niveles de «enéadas», de «dioses inteligibles», de «dioses inteligibles e intelec-

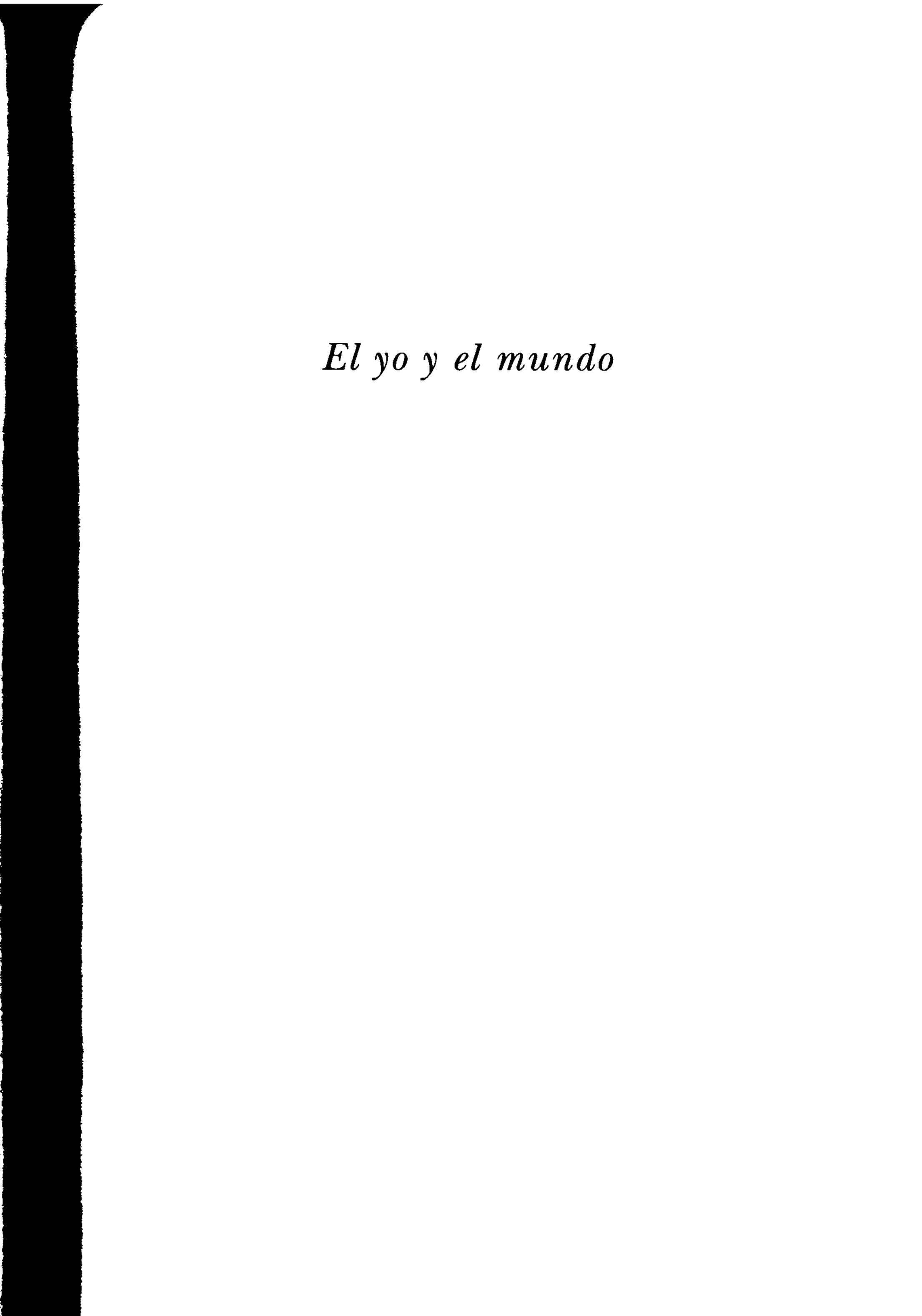
tivos», de «dioses puramente intelectivos», no es más que un vasto constructo artificial que no tiene mayor relación con aquellas creencias antiguas que los neoplatónicos, en reacción contra el cristianismo, creían defender. Y en cierto sentido podría decirse que en la Antigüedad se hubiera acusado de impiedad por ello a todos los filósofos, y no sólo a Anaxágoras y a Sócrates. Pues de uno u otro modo, aunque creían estar consolidando la religión, lo que estaban haciendo era superarla y destruirla.

3º En cuanto al problema de la filosofía cristiana, tengo la impresión de que fue mal planteado en tiempos de E. Gilson[721], al entenderse por entonces la filosofía como una disciplina meramente teórica. De lo que se trataba era de saber si el cristianismo podía aportar a la filosofía una nueva temática o una nueva serie de conceptos, como por ejemplo la idea de una diferencia manifiesta entre esencia y existencia. Como ya he señalado en el presente libro, la teología de la Edad Media redujo a la filosofía a un papel puramente teórico, hasta el punto de que en cierto manual de filosofía tomista publicado en 1937 la parte moral de la filosofía fue suprimida, ya que la moral es «subalterna» de la teología sobrenatural y, expuesta con independencia de ésta, podría hacer caer a los alumnos en el peligro del «naturalismo»[722]. Pero si consideramos, tal como ahora estamos haciendo, la filosofía a manera de forma de vida el problema resulta todavía más complejo, pues de algún modo el cristianismo y la filosofía son «totalitarios». ¿Por qué si no el cristiano, si viviera con intensidad su cristianismo, iba a necesitar de una vida filosófica? Y por otra parte, si el cristiano desea verdaderamente convertirse en filósofo, ¿no transformaría su cristianismo en filosofía, su vida cristiana en vida filosófica? En cierta ocasión le escuché a H.-I. Marrou esta observación: «A menudo el neoplatonismo permite a algunos cristianos contemporáneos convertir su cristianismo en filosofía».

4º Vuelvo ahora a la filosofía antigua para ocuparme de otro aspecto del tema religioso: el sentimiento y la emoción. Me viene al recuerdo la profesión de fe del Fausto de Goethe: «Por grande que sea el misterio eterno llena tu alma con él, y mientras te haga rebosar de felicidad ponle el nombre que quieras: ¡Dicha! ¡Placer!

¡Amor! ¡Dios! No sé cómo llamar a esto. El sentimiento es lo importante, pues el nombre no es sino ruido y humo que vela el fuego celestial»[723].

Desde este punto de vista puede hablarse de la existencia, en ciertos filósofos de la Antigüedad, de un sentimiento de lo sagrado, tan vinculado al cosmos como a la vida interior y sus profundidades, un sentimiento cuya intensidad puede llegar a la experiencia mística pero que es por completo ajeno a cualquier religión, organizada o revelada. Tal sentimiento aparece incluso en el epicureísmo, que sin embargo se había esforzado por desmitificar y desacralizar el universo. Como ha observado con justeza E. Hoffmann[724], por el hecho mismo de considerar la existencia un puro azar inexorablemente único, el epicureísmo acoge la vida como una especie de milagro, como algo divino, es decir, con inmensa gratitud. Y el filósofo, al percibir junto con Epicuro la inmensidad infinita del universo, experimenta, según nos dice Lucrecio[725], un «escalofrío sagrado» y una «divina voluptuosidad» que surge sin duda de la sensación de participar, aunque no sea más que por un instante, de esa maravilla que es la existencia[726].



El yo y el mundo

Reflexiones sobre el concepto «cultivo del yo»*

M. Foucault recordaba en el prefacio a *L'Usage des plaisirs* y en uno de los capítulos de *Souci de soi [SS]* mi artículo «Ejercicios espirituales», aparecido en el *Annuaire de la V Section de l'École pratique des hautes études* de los años 1975-1976 y reproducido en mi libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua,* el cual, publicado en 1981, acaba de reeditarse en 1987. El análisis que allí realizaba sobre la filosofía antigua entendida como forma de vida, y la tarea que me había propuesto también en ese estudio, intentaba explicar la razón por la que la filosofía moderna había olvidado esta tradición para convertirse casi exclusivamente en discurso teórico. La idea que esbocé entonces y que más tarde desarrollaría en mi libro *Ejercicios espirituales,* idea según la cual el cristianismo se apropió de ciertas técnicas y ejercicios practicados en la Antigüedad, fue la que a mi juicio llamó la atención de M. Foucault.

Al margen de otros puntos en común, quisiera exponer ahora algunas observaciones destinadas a precisar las diferencias interpretativas y, finalmente, filosóficas, que nos separaban y que habrían propiciado un diálogo que por desgracia la prematura muerte de Foucault ha dejado interrumpido.

Foucault analiza con claridad en *Le Souci de soi* eso que denomina las «prácticas del yo» preconizadas por los filósofos estoicos de la Antigüedad: el cultivo del yo, que sólo puede realizarse bajo la guía de algún director espiritual, la atención al cuerpo y al alma que implica este cultivo del yo, las prácticas de abstinencia, el examen de consciencia, el filtrado de representaciones y finalmente la conversión del yo, el dominio de uno mismo. Foucault concibe tales prác-

* Aparecido originalmente en *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988,* Seuil, «Des Travaux», París 1989, págs. 261-270.

ticas como «artes de la existencia», «técnicas del yo». Y desde luego no deja de ser cierto que en la Antigüedad se hablaba en relación con ellas de un «arte de vivir». Pero me parece que el análisis de Foucault sobre eso que, por mi parte, he denominado «ejercicios espirituales» y a lo que él prefiere llamar «técnicas del yo» está en exceso centrado en el «yo» o, al menos, en cierta concepción del yo.

En especial, Foucault presenta la ética del mundo grecolatino como si se tratara de una ética del placer que bastara por sí misma (*SS*, pág. 83): «Para este tipo de placeres violentos, inciertos y fugaces, el acceso al yo es susceptible de constituir una forma de placer que, de manera serena y duradera, se basta a sí mismo». Y a fin de ilustrar esta idea cita la carta XXIII de Séneca, que trata de la alegría que podemos encontrar en nosotros mismos, para ser más exactos en lo mejor de nosotros mismos. Pero debo decir que, en realidad, esta exposición del asunto tiene bastante de inexacta. En la carta XXIII Séneca opone en efecto, con la mayor claridad, *voluptas* y *gaudium*, placer y alegría, por lo que no puede entonces hablarse, como hace Foucault (pág. 83) en relación con la alegría, de «otra forma de placer». No estamos sólo ante un problema terminológico, por más que los estoicos concedieran la mayor importancia al tema y diferenciaran de manera rotunda entre *hedone* y *eupatheia*, precisamente entre placer y alegría (puede encontrarse tal separación tanto en Plotino como en Bergson, relacionando éste alegría con creación). No, no se trata sólo de una cuestión de vocabulario: si el estoicismo maneja habitualmente la palabra *gaudium*, «alegría», es porque no desean introducir precisamente el principio de placer en la moral. Según ellos la felicidad no reside en el placer sino en la propia virtud, que constituye por sí misma la única recompensa. Mucho antes que Kant los estoicos salvaguardan celosamente la pureza de intención propia de la consciencia moral.

En segundo lugar y en especial, los estoicos no encuentran su alegría en el «yo», sino, como dice Séneca, «en la mejor parte de uno mismo», en «el bien verdadero» (Séneca, Carta XXIII, 6), es decir (XXIII, 7), «en la consciencia dirigida hacia el bien, en las intenciones que no tienen otro objeto que la virtud y la acción justa», esto es, en eso que Séneca denomina (CXXI V, 23) razón perfecta, es

decir, finalmente en la razón divina (XCII, 27), puesto que para él la razón humana es perfectible. La «mejor parte» de uno mismo es, pues, finalmente, el yo trascendente. Séneca no encuentra su alegría en «Séneca», sino en el trascender de Séneca, descubriendo en sí mismo una razón que forma parte de la Razón universal y que yace tanto en el interior de los seres humanos como del propio cosmos.

El ejercicio estoico tiene de hecho como objetivo sobrepasar el yo, pensar y actuar en armonía con la Razón universal. Los tres ejercicios descritos por Marco Aurelio (VII, 54; IX, 6; VIII, 7), y más tarde por Epícteto, resultan a este respecto altamente significativos: juzgar de una manera objetiva de acuerdo con la razón interior, actuar de acuerdo con esa razón común a todos los hombres y aceptar el destino que nos ha sido impuesto por la razón cósmica. Según los estoicos no existe más que una única razón, y es ella la que conforma el verdadero yo de los hombres.

Comprendo el motivo por el que Foucault eludió estos aspectos, que por lo demás no ignoraba. Su análisis de las prácticas del yo (como, por otra parte, mi análisis de los ejercicios espirituales) no constituye sólo un estudio histórico, ya que pretende implícitamente proponer al hombre contemporáneo cierto modelo de vida (al que Foucault llama «estética de la existencia»). Y es que según una tendencia hasta cierto punto generalizada del pensamiento moderno, tendencia quizá más inconsciente que reflexiva, conceptos como «Razón universal» o «naturaleza universal» han perdido bastante de su sentido. Resultaba por tanto útil dejarlos entre paréntesis.

De momento podemos decir, pues, que desde un punto de vista histórico parece difícil admitir que la práctica filosófica de estoicos y platónicos no haya supuesto más que una forma de relación con el yo, un cultivo del yo, una forma de placer suficiente por sí mismo. El significado psicológico de estos ejercicios parece de distinto cariz al señalado. El sentimiento de pertenencia al Todo resulta ser a su juicio un elemento fundamental: pertenencia a la totalidad de la comunidad humana, pertenencia a la totalidad cósmica. Séneca resume esto en cuatro palabras (Carta LXVI, 6): «*Toti se inserens mundo*» («todo está integrado en el mundo»). Groethuysen, en su admirable *Anthropologie philosophique* (pág. 80), ha sabido reconocer este

rasgo esencial. Sin embargo, tal perspectiva cósmica altera de modo radical la percepción que uno puede tener de sí mismo.

Curiosamente, Foucault se refiere en pocas ocasiones al epicureísmo. Resulta un tanto incomprensible por cuanto, en cierto sentido, la ética epicúrea es una ética sin normas, una ética autónoma producto del azar que no puede fundarse en la Naturaleza, una ética que parecería por lo tanto coincidir a la perfección con la mentalidad moderna. La razón de este silenciamiento cabría buscarlo quizá en el hecho de que resulta bastante difícil integrar el hedonismo epicúreo en la estructura general de disfrute del placer propuesto por Foucault. Sea como fuere, existen también otras prácticas espirituales en el epicureísmo, como por ejemplo el examen de consciencia. Pero como hemos dicho estas prácticas no se fundamentan en las normas de la Naturaleza y de la Razón universal, puesto que según los epicúreos la creación del mundo no es más que mero resultado del azar. Y no obstante, también en este punto, esta práctica espiritual no puede definirse solamente como cultivo del yo, de una simple relación entre un yo y otro, como un placer dispensado por el propio yo. Los epicúreos no se avergüenzan de confesar que necesitan algo ajeno a sí mismos con tal de satisfacer sus deseos y disfrutar del placer: necesitan el alimento corporal y el placer que brinda el amor, pero también y al mismo tiempo una teoría física del universo con la que eliminar cualquier temor a la muerte y a las divinidades. A menudo los diversos miembros de la escuela epicúrea se reúnen porque les gusta sentir esa felicidad que sólo proporciona el mutuo afecto. Por último necesitan también dedicarse a la contemplación, en virtud de la imaginación, de la infinidad de universos que laten en el vacío infinito con tal de sentir eso que Lucrecio denomina *divina voluptas et horror*. Vemos expresada esta inmersión de los sabios epicúreos en el cosmos por un discípulo de Epicuro, Metrodoro: «Recuerda que, pese a haber nacido mortal y que tu vida es limitada, has conseguido elevarte hasta la eternidad e infinitud de las cosas gracias a pensar en la naturaleza, pudiendo así ver cuanto ha sido y cuanto será». En el epicureísmo se produce un extraordinario cambio de perspectiva: puesto que la existencia se le aparece al epicúreo como puro azar, inexorable-

mente único, puede justamente entender la vida como una especie de milagro, como un don gratuito e inesperado de la Naturaleza, considerando entonces la vida como una fiesta maravillosa.

Me serviré ahora de otro ejemplo para ilustrar nuestras diferencias interpretativas sobre el «cultivo del yo». Foucault escribió un interesante artículo titulado «Escritura del yo», que toma por lo demás como punto de partida un excelente texto relativo al valor terapéutico de la escritura, que yo mismo analicé en *Ejercicios espirituales* (pág. 69), y según el cual el célebre monje Antonio habría aconsejado a sus discípulos que anotaran por escrito las acciones y movimientos del alma, como si tuvieran que darlos a conocer a otros: «La escritura debe adoptar el papel de los ojos de los demás», decía Antonio. Esta anécdota lleva a Foucault a reflexionar sobre las formas adoptadas por eso que denomina la «escritura del yo» en la Antigüedad y en especial por el género literario de los *hypomnemata*, lo que podría traducirse como «libretas de notas» espirituales, donde se consignaban los pensamientos de otros susceptibles de utilizarse para la edificación de quien los transcribiera. Foucault define del siguiente modo su función (pág. 8): se trata de «recoger lo ya dicho», de «reunir aquello que se ha podido escuchar o leer para una importante finalidad, nada menos que la constitución del yo». Pasa entonces a preguntarse: «¿Cómo ponerse en presencia del propio yo con ayuda de antiguos discursos recogidos de aquí y de allá?». Y se responde: «Este ejercicio puede entenderse como cierto retorno al pasado: la contribución de los *hipomnemata* es uno de los medios por los que el alma se despoja de toda preocupación por el futuro concentrándose en la meditación sobre el pasado». Cree así descubrir, tanto en la moral epicúrea como en la moral estoica, el rechazo de cierta actitud orientada al pasado y la tendencia a conceder valor positivo a la posesión de un pasado del que uno puede gozar sin ningún temor. Me parece que nos encontramos aquí ante un error de interpretación. Es cierto que los epicúreos, pero sólo ellos, consideraban una de las principales fuentes de placer la rememoración de los momentos agradables del pasado, cosa que por otra parte nada tiene que ver con la meditación de lo «ya-dicho» practicada en los *hipomnemata*. Pero no es menos cierto que, tal co-

mo he demostrado en mi artículo aparecido en *Diogène* en 1986 (n.º 133), estoicos y epicúreos coinciden en una actitud consistente tanto en despreocuparse del futuro como de la carga del pasado para concentrarse en el momento presente, ya sea para gozar de él o para actuar en consecuencia. Y desde este punto de vista ni los estoicos ni siquiera los epicúreos atribuyeron valor positivo al pasado: la actitud filosófica fundamental consiste en vivir el presente, en hacer suyo el presente y no el pasado. Otra cosa es que, por otra parte, concedieran gran importancia a los pensamientos formulados por sus predecesores. Pero si bien los *hipomnemata* giran sobre lo ya-dicho, la verdad es que no tratan de cualquier ya-dicho cuyo único mérito sería simplemente provenir del pasado, pues lo que se reconoce en lo ya-dicho (en general, los dogmas de los fundadores de la escuela) es lo que la propia razón dice *en el presente*; a los dogmas de Epicuro o Crisipo se les reconoce un valor *siempre presente* puesto que son, justamente, expresión misma de la razón. Dicho de otro modo, la escritura, la anotación, no sirve para apropiarse de pensamientos ajenos, sino que ayudan a movilizar fórmulas que se consideran lo suficientemente buenas como para ser actualizadas, vivificadas, y que han sido ya interiorizadas por la razón de aquel que las transcribe.

Según Foucault, este ejercicio tendría un carácter decididamente ecléctico e implicaría, pues, una elección personal, lo que explicaría también esa «construcción del yo». «La escritura como ejercicio personal efectuado en sí y para sí supone un arte de verdades inconexas o, dicho con mayor exactitud, una forma reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que se está afirmando y las particulares circunstancias que determinan su uso». Pero en realidad, al menos en el caso de estoicos y epicúreos, la elección personal no es una cuestión de eclecticismo. Se recurre al eclecticismo únicamente cuando se trata de convertir a principiantes. En esas circunstancias cualquier medio es bueno. De esta manera Foucault encuentra ejemplos de eclecticismo en las *Cartas* a Lucilio, en las que el estoico Séneca cita sentencias de Epicuro. Pero de lo que se trata en este caso es de convertir a Lucilio, de persuadirle a llevar a la práctica una vi-

da moral. Este recurso a Epicuro no aparece en las primeras cartas y termina pronto. De hecho, la elección personal tiene más que ver, por el contrario, con la adhesión en exclusiva a determinada forma de vida, ya sea ésta estoica o epicúrea, considerada conforme a la razón. Será sólo a partir de la época de la nueva Academia, con Cicerón por ejemplo, que la elección personal dependerá de lo que la razón considere adecuado en cada momento concreto.

No se trata pues, como piensa Foucault (págs. 11-13), de que gracias a escribir o releer pensamientos inconexos el individuo se forje una identidad espiritual. En primer lugar, como hemos visto, tales pensamientos no tienen nada de inconexos, sino que han sido elegidos por su coherencia. En segundo lugar y en especial, no se trata de forjarse una identidad espiritual por medio de la escritura, sino de liberarse de la propia individualidad para elevarse a la universalidad. Resulta por lo tanto inexacto hablar de una «escritura del yo»; no sólo no escribe uno mismo, sino que la escritura no constituye su yo: al igual que el resto de ejercicios espirituales, sirve para hacer cambiar el yo de nivel, universalizándolo. Lo milagroso de tal ejercicio, practicado en soledad, es que permite acceder a la universalidad de la razón en el tiempo y en el espacio. Según el monje Antonio, el valor terapéutico de la escritura reside precisamente en esta capacidad universalizadora. La escritura, dice, adopta el lugar de los ojos de los demás. Aquel que escribe se siente de algún modo observado, acompañado, pues forma parte de la comunidad humana, que le asiste en silencio. Mediante la formulación por escrito de sus actos personales está entrando en los engranajes de la razón, de la lógica, de la universalidad. De esta forma se objetiva lo que antes era confuso y subjetivo.

Resumamos. Eso que Foucault denomina las «prácticas del yo» de los estoicos y también de los platónicos corresponde ciertamente a un proceso de conversión del yo: uno se despoja de toda exterioridad, del apego pasional a los objetos exteriores y a los placeres que éstos pueden proporcionar, se observa a sí mismo para ver si está progresando en este ejercicio, intenta ser dueño y señor de sí mismo, poseerse a sí mismo, encontrar la felicidad en la libertad e independencia interior. Estoy de acuerdo con todos estos puntos.

Pero pienso que tal proceso de interiorización está inseparablemente unido a otro proceso gracias al cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que encuentra otro tipo de exteriorización, otro tipo de relación con el exterior, una nueva manera de ser-en-el-mundo consistente en la toma de consciencia de uno mismo como parte de la Naturaleza, como parte de la Razón universal. Deja entonces de vivir en el mundo humano convencional y habitual para hacerlo en el mundo de la Naturaleza. Como ya dije anteriormente, se practica entonces la «física» como si consistiera en un ejercicio espiritual.

Se identifica de este modo a un «otro», la Naturaleza, la Razón universal, presente en todos los individuos. Se produce una transformación radical de puntos de vista, una dimensión universalista y cósmica de la cual, a mi juicio, no se ha ocupado demasiado Foucault: la interiorización implica la superación del yo y la universalización.

Todas estas observaciones que acabo de realizar no se sitúan sólo en el marco del análisis histórico de la filosofía antigua, sino que afectan igualmente a la definición del modelo ético que el hombre moderno puede llegar a descubrir en la Antigüedad. Y precisamente, creo que al centrar exclusivamente su interpretación sobre el cultivo del yo, sobre la conversión del yo y, en general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, Foucault no está proponiendo un cultivo del yo de carácter puramente estético, es decir, temo que está proponiendo una nueva forma de dandismo versión finales del siglo XX. Pero esto debería analizarse con más atención de la que ahora puedo dedicarle. Por mi parte creo firmemente, quizá con cierta ingenuidad, en la posibilidad de que el hombre moderno haga suya no la sabiduría (la mayoría de pensadores antiguos no creían que ello fuera posible), sino la práctica, siempre en precario, de la sabiduría, según ese triple modelo definido por Marco Aurelio, como vimos antes: intentar desarrollar la objetividad de juicio, intentar vivir de manera justa y al servicio de la comunidad humana e intentar conscienciarnos de nuestro papel como parte del universo (ejercitándonos a partir de la experiencia propia de sujetos concretos, viviendo y percibiendo). Tal ejercicio de sabiduría supone, pues, un intento de apertura a lo universal.

Para decirlo de modo más preciso, creo que al hombre moderno puede serle útil practicar los ejercicios filosóficos de la Antigüedad, despojándolos del discurso filosófico o mítico que los acompañaba. Y es que, en efecto, puede justificarse el mismo ejercicio espiritual mediante discursos filosóficos extremadamente diferentes, que no suponen sino torpes intentos de descripción y justificación de algunas experiencias interiores cuya densidad existencial escapa finalmente a cualquier tentativa de teorización o sistematización. Por ejemplo, estoicos y epicúreos invitaban a sus discípulos, por razones del todo distintas, a concentrar su atención sobre el presente, liberándose de cualquier preocupación respecto al futuro y a la carga del pasado. Pero quien practique este ejercicio verá el universo con una nueva mirada, como si lo contemplara por primera vez, descubriendo en el puro goce del presente el misterio y el resplandor de la existencia; y, como afirmara Nietzsche, digamos sí «no sólo a nosotros mismos, sino a todos los seres vivos». No se precisa por tanto creer en la Naturaleza o en la Razón universal de los estoicos para practicar estos ejercicios, pues al practicarlos se está viviendo de manera concreta según la razón («aunque todo dependa del azar, no dependas tú de él», señalaba Marco Aurelio [X, 28, 3]), accediéndose también de manera concreta a esa universalidad propia de la perspectiva cósmica, a la maravillosa y misteriosa presencia del universo.

Bibliografía

Bergson, H., *L'Énergie spirituelle*, PUF, 14 ed., París 1930, pág. 24 (en relación con el placer y la alegría). [*La energía espiritual*, Espasa-Calpe, Madrid 1982.]

Foucault, M., «L'écriture de soi», *Corps écrit*, n.° 5, 1983, págs. 3-23.

–*Histoire de la sexualité*, t. II, *L'Usage des plaisirs*; t. III, *Le Souci de soi*, Gallimard, París 1984. [*Historia de la sexualidad*, trad. Ulises Guiñazú, Tomás Segovia y Martí Soler, Siglo XXI, Madrid 1980-1995.] [*Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez y Julia Varela, Endymion, Madrid 1994.]

Groethuysen, B., *Anthropologie philosophique*, Gallimard, París 1952.

Hadot, I., «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en *Actes du VIII Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, París 1970, pág. 35 (sobre el carácter provisional y terapéutico de las citas de Epicuro por Séneca).

–*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín 1969.

Hadot, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Institut d'Études augustiniennes, 2.ª ed., París 1987.

–«Le présent seul est notre bonheur. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique», *Diogène*, n.º 133, París 1986, págs. 58-81 (cita de Nietzsche, pág. 80).

Schmid, W., *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste*, Athenäum, Fráncfort del Meno 1987.

«En la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos...»*

Resulta destacable que las primeras páginas de *Walden* estén dedicadas a la crítica de la vida cotidiana. Thoreau la describe irónicamente como una penitencia peor que la ascesis de los brahmanes, peor que los doce trabajos de Hércules. Los hombres llevan vidas insensatas. Sus existencias transcurren entre la ignorancia y el error, absorbidos por preocupaciones ficticias y tareas inútilmente pesadas. Son como máquinas, herramientas de sus propias herramientas[727]. Su existencia está caracterizada por la angustia o por la resignación.

La causa del sufrimiento de los hombres, a juicio de Thoreau, es su ignorancia sobre lo que resulta necesario y suficiente para vivir, es decir, sencillamente lo que se requiere para mantener el calor vital. «La necesidad primordial de nuestros cuerpos es mantenerse calientes, conservando en nuestro interior el calor vital»[728]. De hecho, tal como demostrará más tarde, el hombre necesita pocas cosas para conseguirlo, y desde luego ningún lujo. «La mayor parte de lujos y una gran parte de eso que se ha dado en llamar confort vital no son sólo cosas nada indispensables, sino también verdaderos obstáculos para el progreso de la humanidad»[729]. Para convencerse de ello basta con recordar la forma de vida de los filósofos chinos, indios, persas y griegos, pobres en lo que se refiere a riqueza exterior pero sobrados de riqueza interior. Se trata de ejemplos hoy día muy alejados de nosotros, pues, continúa Thoreau, «en la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos»[730]. Y es que según él, «ser filósofo no supone sólo pensar de manera sutil, sino amar lo bastante la sabiduría como para llevar una vida sencilla e independiente, en la generosidad y en la confianza»[731]. «Filosofar consiste en resolver algunos de los problemas que nos plantea la vida, pero no

* Aparecido originalmente en *Henry D. Thoreau*, L'Herne, París 1994, págs. 188-194.

sólo de manera teórica, sino también de manera práctica»[732]. Thoreau aprovecha la ocasión para atacar a los profesores de filosofía, esos importantes eruditos y pensadores cuyo éxito no es más que «algo propio de cortesanos, que nada tiene que ver con la realeza ni con la virilidad», puesto que al contentarse con permanecer en la esfera del discurso teórico animan a los hombres a seguir viviendo de modo absurdo. La vida de tales filósofos está marcada por el puro conformismo, dejando que la humanidad continúe degenerando por culpa del lujo. Por su parte Thoreau se presenta implícitamente como verdadero filósofo, «aquel que no se alimenta, ni se abriga, ni se viste ni calienta como sus contemporáneos»[733]. Y termina su exposición ciertamente con un punto de ironía, definiendo al filósofo de una manera que puede dejarnos atónitos: «¿Cómo se puede ser filósofo si uno no conserva su calor vital por medios distintos al del resto de los hombres?»[734]. Y para mantener su calor vital no tiene necesidad de realizar grandes esfuerzos. Para satisfacer sus necesidades, Thoreau ha calculado que sólo debe trabajar seis semanas al año: «Ganarse la vida no supone ningún castigo, sino un pasatiempo siempre y cuando vivamos de manera sencilla y sabia»[735].

Thoreau se va a vivir al bosque no sólo, como resulta evidente, con el fin de conservar su calor vital del modo más económico posible, sino en busca de «una vida sin odio, dedicada exclusivamente a las cosas esenciales de la existencia, aprendiendo cuanto ésta tiene que enseñarme a fin de que, llegado el momento de morir, descubra que realmente he vivido. Desearía vivir del modo más profundo, extrayendo de ella todo el jugo posible»[736]. Y entre los actos esenciales de la vida se encuentra el placer de percibir el mundo mediante todos los sentidos. A esto dedica la mayor parte de su tiempo Thoreau en el bosque. Uno no se cansa de releer el sensual comienzo del capítulo llamado «Soledad»: «Una noche deliciosa en la que el cuerpo en su totalidad se transforma en una especie de nuevo sentido, percibiendo las sensaciones por todos sus poros. Circulo con extraña libertad entre la naturaleza, convertido en parte de ella. Mientras paseo a lo largo de la orilla pedregosa del lago, en mangas de camisa a pesar del frescor, el cielo nuboso y el viento [...], todos los elementos me resultan sorprendentemente cercanos.

La simpatía con las agitadas hojas de los alisos y de los álamos casi me hace perder la respiración; no obstante, al igual que le sucede al lago, mi serenidad se eriza sin turbarse»[737]. En este capítulo, «Soledad», Thoreau quiere demostrar que, incluso en soledad, nunca está solo porque tiene consciencia de estar en comunión con la naturaleza: «Circulo con una extraña libertad entre la naturaleza, convertido en parte de ella». «Cualquier objeto de la naturaleza puede proporcionarnos la compañía más agradable, tierna y estimulante»[738]. De este modo, nota en el simple sonido de unas gotas de lluvia «una benevolencia tan inabarcable como inconcebible». Todas y cada una de las pequeñas agujas del pino le tratan como amigo, sintiéndose en familia incluso cuando la naturaleza le muestra las escenas más desoladoras y terroríficas. «¿Por qué habría de sentirme solo? ¿Acaso nuestro planeta no está en la Vía Láctea?»[739]. De esta forma su consciencia del mundo se extiende hasta alcanzar una suerte de consciencia cósmica.

Todo cuanto he dicho hasta el momento demuestra destacadas similitudes con la filosofía de Epicuro, pero también con algunos aspectos del estoicismo. En primer lugar encontramos en el epicureísmo esa crítica del modo habitual de vivir de los hombres que hemos visto aparecer en las páginas iniciales de *Walden*. «El género humano, dice Lucrecio, trabaja sin sacar el menor beneficio de ello, siempre a fondo perdido, y se consume en vanas preocupaciones»[740]. Según los epicúreos de los que habla Cicerón, los hombres son desgraciados por culpa de sus inveterados deseos y su ansia de riqueza, gloria y poder. «Algún día, cuando sea demasiado tarde, los hombres se darán cuenta de que es inútil su ansia de dinero, de poder y de gloria [...]. Su existencia no es más que una serie ininterrumpida de tormentos»[741].

La salvación reside según Epicuro en el discernimiento entre deseos naturales y necesarios, esos deseos relacionados con la conservación de la vida, deseos exclusivamente naturales, como el placer sexual, y aquellos otros que no son ni naturales ni necesarios, como el de riqueza[742]. La satisfacción de los primeros basta, en principio, para garantizarle al hombre un placer duradero, y por lo tanto la felicidad. Lo que es tanto como decir que para Epicuro la filosofía

consiste esencialmente, al igual que para Thoreau, en saber conservar el calor vital de modo más sabio que los demás hombres. Con cierto deseo de provocación, similar al de Thoreau, una sentencia epicúrea declara en efecto: «El grito de la carne: no tener hambre, sed ni frío. Quien goce de este estado y de la posibilidad de gozar bien puede rivalizar en felicidad con el mismo Dios»[743]. La felicidad resulta, pues, fácil de alcanzar, tal como sugiere cierta sentencia epicúrea: «Démosle gracias a la benefactora naturaleza, que ha hecho que las cosas necesarias resulten fáciles de alcanzar y que las cosas difíciles de conseguir no resulten necesarias»[744]. «Todo cuanto es natural es fácil procurárselo, y todo cuanto es puro vacío trabajoso de conseguir»[745].

La actividad filosófica consiste por tanto en contentarse simplemente con «no tener hambre ni frío». Pero todavía en mayor medida que para Thoreau, la filosofía según Epicuro no se reduce simplemente a mantener el calor vital del modo más económico posible. El filósofo epicúreo aspira a liberarse de toda preocupación y deseo inútil para así poder dedicarse, al igual que Thoreau, a los actos esenciales de la vida, al placer de sentir y existir. Quien no padece hambre, sed ni frío puede rivalizar en felicidad con el mismo Dios porque, justamente, al igual que Dios, puede gozar sin trabas de su consciencia de existir, pero también del simple placer de percibir la belleza del mundo, placer que es por ejemplo evocado del siguiente modo por Lucrecio: «De esta manera el cuerpo precisa de pocas cosas... Nos basta con estar entre amigos, tumbados en la tierna hierba a orillas de alguna corriente fluvial y a la sombra de un árbol, pudiendo con poco gasto apaciguar agradablemente nuestra hambre, en especial cuando el tiempo nos sonríe y la primavera esparce sus flores entre las verdosas hojas»[746]. La actitud epicúrea hacia las cosas no duda por lo demás en ir bastante más lejos. Pretende la inmersión, incluso, en la infinitud del universo. En sintonía con el mensaje de Epicuro escribe Lucrecio, «los muros del mundo se desvanecen; a través de la inmensidad del vacío puedo ver cómo son creadas las cosas. La tierra no me impide distinguir todo cuanto bajo mis pies surge de las profundidades del vacío. Entonces, ante semejante espectáculo, se apoderan de mí una especie de volup-

tuosidad divina y un estremecimiento...»[747]. Tal presencia del cosmos se encuentra también, como hemos podido ver, en Thoreau, que no olvida que ese sol que hace crecer sus judías ilumina al mismo tiempo una constelación de mundos como el nuestro[748], y que nunca se siente solo puesto que, según él, nuestro planeta está integrado en la Vía Láctea[749].

Con su traslado a Walden Thoreau ha tomado la decisión de vivir según lo que podría llamarse una forma de vida epicúrea. Con esto no estoy insinuando que era del todo consciente de disfrutar de una vida epicúrea, sino que estaba recuperando, quizá de la manera más espontánea e inconsciente, quizá influido por determinados textos antiguos y modernos, aquello que Epicuro y sus discípulos habían practicado y enseñado. Podría decirse que, del mismo modo que existe una especie de estoicismo universal[750], existe también una especie de epicureísmo universal, es decir, una actitud permanente, siempre posible, por la cual el hombre, recurriendo a cierta disciplina y reduciendo sus deseos, puede devolver los placeres –mezcla de pena y sufrimiento– al plano del simple y puro goce de existir.

Sin embargo aparecen en Thoreau algunos matices que no tienen demasiado que ver con la actitud epicúrea. Por una parte, Thoreau reivindica la soledad. Pero según el epicureísmo no puede haber auténtico placer si no es compartido con los amigos: sólo junto con sus compañeros epicúreos Lucrecio puede disfrutar de su frugal comida sobre la fresca hierba primaveral. Por otra parte, el epicureísmo no aboga por el sentimiento de comunión y fusión con la naturaleza, sino solamente por la contemplación de la infinitud cósmica y la eternidad de la naturaleza inmutable. Tal sentimiento de comunión, de solidaridad con la naturaleza, recuerda mucho más a la sensibilidad estoica. El estoicismo, para el que todo está en todo, intenta en efecto tomar consciencia del hecho de que el hombre es una parte dentro del Todo cósmico[751]. Como afirma Séneca, el sabio «se sumerge en la totalidad del mundo»[752]: *toti se inserens mundo.*

Otros caracteres estoicos[753] de la obra de Thoreau serían esa gozosa aceptación, profesada a lo largo de las páginas de *Walden,* de la naturaleza y del universo[754] en sus más variados aspectos, ya sean éstos delicados, terroríficos o repulsivos, y la idea de que cada uno

cumple su función cuando son considerados desde la perspectiva de la totalidad: «Esta suave lluvia que rocía mis judías y que me impide pasear hoy no es triste ni melancólica, pues también me es beneficiosa [...]; si durara lo suficiente [...] para estropear las patatas en los bajíos, sería no obstante buena para la hierba de las mesetas: y si es buena para la hierba, también es buena para mí»[755]. «Estas judías producen ganancias que no debo recoger yo. ¿No son acaso en parte sus frutos para las marmotas?». Por eso una cosecha o una recolección nunca se pierde del todo, pues siempre le aprovechará a algún ser. «El buen cultivador no debe pues inquietarse [...] y terminar cada día su labor, renunciando a cualquier derecho sobre el producto de sus campos y sacrificando en su espíritu no sólo los primeros frutos, sino también el resto»[756].

Para acabar, hay en Thoreau un impulso a agradecer la conservación de su calor vital al trabajo manual, por más que éste sea moderado. Sin embargo los epicúreos no parecen haberse planteado este asunto. Por lo que sabemos, no se manifestaron ni a favor ni en contra de ello. Distinto es el caso de los estoicos. No sólo contamos con el ejemplo de Cleontes, que trabajaba de noche sacando agua para poder seguir las enseñanzas de Zenón durante el día[757], sino que incluso disponemos de un pequeño texto del estoico romano Musonio que prueba claramente la relación entre las labores agrarias y la vida filosófica[758]: «Los jóvenes sacarían mucho mayor provecho si no frecuentaran a un maestro de ciudad para escucharle disertar en una escuela de filosofía y pudieran verlo trabajar en el campo y experimentar en la práctica lo que sus palabras enseñan, a saber, que es preciso que uno mismo se ocupe de sus tareas y satisfaga las necesidades corporales sin que otro tenga que alimentarle». Y Musonio continúa describiendo las ventajas de una enseñanza filosófica impartida «en comunidad, en el campo», «en una vida comunitaria día y noche» con el maestro.

No puede sorprendernos esta mezcla de temas estoicos y epicúreos que recubre la concepción de Thoreau de la filosofía. Goethe, por ejemplo, había hablado en sus *Entrevistas con Falk* de ciertos individuos que, gracias a sus tendencias innatas, son a medias estoicos y epicúreos. De este modo decía que no encontraba nada extraño

en que aceptaran los principios fundamentales de ambos sistemas esforzándose al mismo tiempo por amalgamarlos cuanto más mejor[759]. Por lo demás puede decirse de Goethe que era también a medias estoico y epicúreo; así por ejemplo, amaba intensamente cada instante como los estoicos y gozaba como un epicúreo. Mucho habría que decir acerca de este fenómeno en la historia del pensamiento occidental. Solamente señalaré un ejemplo que muestra alguna semejanza con Thoreau, y es el del Rousseau de *Ensoñaciones de un paseante solitario,* donde se percibe esa misma sensualidad epicúrea cuando el ruido de las olas y la agitación del agua le bastan para sentir el goce de la existencia («¿De qué cosas puede uno disfrutar en tales ocasiones? De ninguna que sea ajena a uno, de ninguna que no sea uno mismo y su propia existencia; mientras perdura este estado uno se basta a sí mismo como si fuera Dios»[760]), observándose también esa comunicación estoica con la naturaleza cuando toma consciencia del hecho de formar parte de la naturaleza: «Con la más deliciosa ebriedad se pierde en la inmensidad de este bello sistema con el que se identifica»; «Siento un éxtasis, unos arrebatos inexplicables que me llevan a fundirme, por así decirlo, con la totalidad de los seres, a identificarme con la naturaleza por entero»[761].

La experiencia narrada en *Walden* me parece, pues, en extremo significativa para nosotros, porque al decidir Thoreau vivir en el bosque durante cierto tiempo pretende realizar un acto filosófico, es decir, entregarse a cierta forma de vida filosófica que implica el trabajo manual y al mismo tiempo la pobreza, pero que le proporciona también una visión del mundo inmensamente ampliada. Se comprende mejor, como hemos visto, el carácter de esta decisión, de esta elección vital, si se compara con la forma de vida filosófica que se impusieran los filósofos antiguos.

Por lo demás, el mismo *Walden,* es decir, el relato de Thoreau sobre la manera en que ha llevado a cabo esta práctica y este ejercicio filosófico, supone un tipo de discurso filosófico que, por admirable que sea, pertenece a un orden muy distinto, a mi juicio, al de la propia filosofía, es decir, a la experiencia realmente vivida por Thoreau. El verdadero problema no estriba en la escritura, sino en la vida en el bosque, en ser capaz de soportar semejante experiencia,

tan compleja en su aspecto ascético –la vida en el bosque– como en su aspecto contemplativo y, podría decirse, místico –la inmersión en el seno de la naturaleza–. Dicho de otro modo, el acto filosófico trasciende el marco de la obra literaria que le sirve de expresión; y éste no puede expresar por completo todo cuanto Thoreau ha vivido. Hugo von Hofmannsthal afirmaba: «No se puede nunca decir de una cosa todo lo que es»[762]. Creo que se puede descubrir en Thoreau cierta alusión furtiva al carácter inexpresable de la transformación de la cotidianeidad operada por la filosofía cuando escribe: «Los hechos más sorprendentes y significativos no pueden jamás comunicarse a los demás. El verdadero fruto de mi vida cotidiana es de algún modo tan intangible e indescriptible como los colores de la mañana y del atardecer. Lo que se capta tiene algo de fulgor estelar, de fragmento de arco iris que he podido aferrar al paso»[763].

El sabio y el mundo*

1. Exposición del problema

Nadie mejor que Bernard Groethuysen ha descrito la relación entre el sabio antiguo y el moderno: «La consciencia del mundo es característica del sabio. El sabio es el único que no deja de tener el todo constantemente presente en su espíritu, que no olvida jamás el mundo, que piensa y actúa en relación con el cosmos [...]. El sabio forma parte del mundo, pues tiene carácter cósmico. Jamás se deja separar del mundo, separar del todo cósmico [...]. La figura del sabio y la imagen del mundo forman por así decirlo un conjunto inseparable»[764]. Esto resulta especialmente cierto en el caso del sabio estoico, cuya actitud fundamental consiste en la aceptación gozosa, en un «sí» constante al movimiento del mundo dirigido por la Razón universal. Es conocida la célebre frase de Marco Aurelio: «¡Todo cuanto sucede conforme a ti sucede conforme a mí, oh mundo!»[765]. Menos conocida sea quizá la teoría estética que desarrolla según los mismos parámetros: «Si alguien posee el saber y el conocimiento profundo de los procesos del mundo no habrá casi ningún fenómeno ligado a ellos que no se le presenten, en cierto modo, de manera placentera. Tal hombre no sentirá menos placer al contemplar en su desnuda realidad las fauces babeantes de las fieras que todas esas imitaciones creadas por pintores y escultores [...]. No precisamente cualquiera puede encontrar en ello placer, sino sólo aquel que está en verdad familiarizado con la naturaleza y sus efectos»[766]. Podría decirse también que, consciente de formar parte del mundo, el sabio estoico se sumerge, del mis-

*Aparecido originalmente en *Le Temps de la réflexion*, «Le Monde», Gallimard, París 1989, págs. 175-188.

mo modo que Séneca, en la totalidad del cosmos: «*Toti se inserens mundo*»[767].

Esto vale igualmente para el sabio epicúreo, por más que la física que defiende considera al mundo mero resultado del azar, sin intervención divina. Pero es precisamente tal concepción del mundo, que conlleva la paz espiritual y el placer puro, la que sostiene el sabio epicúreo porque ésta le libera del temor irracional a los dioses y le hace considerar cada instante a manera de milagro inesperado. Como ha observado E. Hoffmann[768], justamente a causa de que los epicúreos consideran la existencia puro azar, de carácter inexorablemente único, pueden entender la vida como una especie de milagro, como algo divino, y recibirla con inmensa gratitud. El mayor placer del sabio consistirá entonces en contemplar el mundo desde la paz y la serenidad, como esos dioses que no toman ningún partido en el desarrollo de las cosas del mundo porque ello perturbaría su eterna tranquilidad. Describiendo Lucrecio esta forma de contemplación del sabio, similar a la de los dioses, escribe: «Los terrores del espíritu se disipan, los muros del mundo se desvanecen: veo en el infinito a las cosas crearse [...]. Me siento recorrido por un estremecimiento de divina voluptuosidad al pensar que la naturaleza [...] ha levantado todos sus velos para mostrarse ante nosotros»[769].

Esta dimensión cósmica que rodea la figura del sabio de la Antigüedad resulta fundamental: me parece por tanto que Michel Foucault se deja llevar por la inexactitud histórica y a la vez por cierto proyecto «ético» demasiado restringido e insuficiente cuando relaciona las «prácticas» filosóficas antiguas y esa «estética de la existencia» por él mismo preconizada con el cultivo del yo. Es cierto que la sabiduría antigua propugna en parte esa «atención al yo»[770] dentro de un proceso de conversión de uno mismo; pero este ejercicio no pretende que el yo individual constituya mayor motivo de placer para el sabio, como piensa Foucault, sino más bien dejar atrás ese yo a fin de situarse en un plano universal, a fin de reingresar en esa Totalidad del mundo de la que forma parte, racional o materialmente. De este modo tenemos que el proyecto ético que propone Foucault al hombre contemporáneo, el de una «estética de la existencia» influida por lo que a su juicio sería «la atención al

yo por parte de los filósofos antiguos», me parece en exceso limitado al no tomar suficientemente en consideración la dimensión cósmica inherente a la sabiduría, no suponiendo así mucho más que una versión moderna del dandismo.

Se me puede decir con razón: la sabiduría antigua, ya estemos hablando de platonismo, aristotelismo, estoicismo o epicureísmo, conllevaba tal vez un íntimo vinculo con el mundo, pero ¿no estará acaso esta concepción antigua del mundo superada? El universo cuantitativo de la ciencia moderna resulta por completo irrepresentable, sintiéndose por esa causa el individuo un ente aislado, extraviado. En la actualidad la naturaleza es considerada por nosotros mero «entorno» del hombre, y se ha convertido en un asunto meramente humano, en un asunto de propiedad mercantil. La idea de Razón universal carece hoy de sentido. El proyecto foucaultiano quizá sea la única oportunidad que le reste a la moral: «El yo, tomándose a sí mismo como obra a realizar, podría servir de apoyo a una moral que ha dejado de estar respaldada por la tradición o por la razón; artista de sí misma, podría gozar de esa autonomía sin la cual la modernidad no puede entenderse: "Todo ha desaparecido, decía Medea, pero todavía me queda una cosa: yo"»[771].

Por mi parte, creo en la posibilidad de que el hombre contemporáneo viva no quizá en la sabiduría (ya la mayoría de los antiguos la consideraban un ideal inaccesible que guía la acción, y no como un estado alcanzable), pero sí en la práctica, precaria y sin cesar renovada, de la sabiduría. Y me parece que tal práctica de la sabiduría puede y debe plantearse como objetivo conseguir una reintegración del yo en el mundo y en lo universal.

El análisis que a continuación voy a llevar a cabo intentará demostrar en qué ámbitos, en qué situaciones, con ocasión de qué procesos psicológicos, las sensibilidades antigua y moderna pueden aproximarse.

2. El mundo de la ciencia y el mundo de la percepción cotidiana y corriente

Es un hecho que el mundo que percibimos cotidianamente se diferencia en extremo de ese mundo irrepresentable elaborado por los científicos. A decir verdad, el mundo de la ciencia, con sus aplicaciones tecnológicas, ha transformado de modo radical ciertos aspectos de nuestra existencia cotidiana. Pero resulta ciertamente importante constatar que nuestra manera habitual de percibir el mundo no ha quedado alterada de manera profunda por las nuevas concepciones científicas. Para todos nosotros, incluso para el astrónomo familiarizado con estos temas, el Sol sigue levantándose y poniéndose y la Tierra permanece inmóvil.

Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, ha reflexionado de modo remarcable sobre esta oposición entre el mundo de la ciencia y el mundo de la percepción: «Todo el universo científico ha sido construido a partir del mundo tal como lo experimentamos, y si queremos pensar sobre la propia ciencia de manera rigurosa, calibrar con exactitud su sentido y alcance, necesitamos recuperar primero esta experiencia del mundo de la cual la ciencia constituye una manifestación secundaria»[772]. Según la experiencia viva y existencial, la tierra es precisamente nuestro suelo inmóvil[773] con relación al cual me muevo, y que supone la referencia fundamental de nuestra existencia. A esta misma percepción de la tierra, inmóvil en relación con los movimientos que podemos experimentar, siguen refiriéndose los propios astronautas incluso cuando desde el espacio han podido observar que la Tierra es una pequeña esfera azul. Estas reflexiones de Husserl y de Merleau-Ponty nos ayudan por lo tanto a comprender que la revolución copernicana, de la cual hablan tantos libros de filosofía, sólo afectan al discurso teórico mantenido por científicos y filósofos con respecto al mundo, pero que no altera en absoluto la percepción habitual y cotidiana que tenemos de éste.

Cabe sin embargo examinar con mayor precisión esta oposición entre el mundo de la ciencia y el mundo de la percepción cotidiana. De hecho Husserl y Merleau-Ponty se ocupan de este mundo de la percepción habitual, o más bien de esta percepción del mundo,

sólo para hacernos tomar consciencia de ella. Y esta conscienciación puede transformar radicalmente la percepción del mundo en sí misma, puesto que entonces deja de ser simple percepción de los más diversos objetos para convertirse en percepción del mundo en tanto que mundo y, en especial en el caso de Merleau-Ponty, en percepción de la unidad del mundo y de la propia percepción. La filosofía se transforma por tanto para nosotros en un proceso por el cual debemos intentar «reaprender a ver el mundo»[774].

Podría decirse en cierto sentido que el mundo de la ciencia y el de la filosofía se oponen, cada uno a su manera, al mundo de la percepción habitual: la ciencia, mediante la eliminación de la percepción, nos ofrece un universo reducido a sus aspectos cuantitativos en virtud de sus progresos tanto matemáticos como técnicos, y por su parte la filosofía, gracias a la profundización y a la transformación de la percepción habitual, nos hace tomar consciencia del mismo hecho de percibir el mundo y de que el mundo es aquello que percibimos.

Igualmente puede encontrarse en Bergson la diferenciación entre percepción habitual y percepción filosófica, que es expuesta del modo siguiente: «La vida exige que nos pongamos orejeras, que no miremos a derecha, a izquierda ni atrás, sino sólo al frente, en la dirección en que debemos avanzar». «Para vivir es necesario seleccionar una serie de conocimientos y recuerdos, no reteniendo más que lo que se refiere a nuestra acción sobre las cosas». «Podrían decirse tantas cosas de la percepción», continúa Bergson. «Colaboradora de la acción, aísla del conjunto de la realidad aquello que nos interesa...»[775]. Pero también destaca que existen hombres que nacen *desapegados*. Se trata de los artistas: «Cuando miran una cosa, la miran por sí misma y no en su beneficio. No la perciben simplemente en vistas a actuar sobre ella; la perciben por percibirla, para nada que no sea por el placer de hacerlo...». «Eso que la naturaleza realiza de vez en cuando, por distracción, para algunos privilegiados, ¿no podría la filosofía [...] intentarlo en otro sentido y de otra manera para todo el mundo? ¿No constituirá la verdadera función de la filosofía proporcionarnos una forma de percepción más completa de la realidad por medio de cierto desplazamiento de nuestra atención?».

Tal «desplazamiento de nuestra atención» del que habla Bergson, al igual que la «reducción fenomenológica» de Merleau-Ponty, suponen de hecho formas de conversión, de ruptura radical en relación con ese estado de inconsciencia en el que vive el hombre habitualmente. La percepción utilitarista que tenemos del mundo, la cotidiana, nos oculta el mundo en tanto que mundo. Y las percepciones estéticas y filosóficas sólo son posibles en virtud de una transformación absoluta de nuestra relación con el mundo: se trata de percibirlo por sí mismo y no para nuestro beneficio.

3. La percepción estética

Bergson y, como hemos visto, Merleau-Ponty consideran la percepción estética del mundo como una especie de modelo de percepción filosófica. A decir verdad, como ha demostrado J. Ritter[776], gracias al impulso experimentado por la ciencia moderna a partir del siglo XVIII y a la transformación de la relación del filósofo con la naturaleza resultante de ello comiemza a pensarse en la necesidad de cierto tipo de percepción «estética» que permita a la existencia, al *dasein* del hombre, conservar esa dimensión cósmica esencial a la humanidad. En 1750 Baumgarten[777] opone en su *Aesthetica* la *veritas logica* a la *veritas aesthetica,* y así por ejemplo el eclipse tal como lo presenta la astronomía con la percepción emotiva propia del pastor que se dirige a su amada. En 1790, en su *Crítica del juicio,* Kant enfrenta por su parte percepción estética y conocimiento científico. Para percibir el océano como algo sublime no hay que contemplarlo teniendo en mente todo tipo de conocimientos geográficos o meteorológicos, sino que más bien «debe conseguirse ver solamente el océano –como hacen los poetas–, únicamente *según lo que muestra a la vista* cuando es contemplado ya sea en reposo, parecido entonces a un nítido espejo de agua sólo limitado por el cielo, o agitado como un abismo que amenaza con tragárselo todo»[778].

Cuando C. G. Carus escribe entre 1815 y 1830 sus *Cartas acerca de la pintura paisajista*[779], definiendo este género pictórico como «el arte de representar la vida de la tierra» (*Erdlehenbildkunst*), también

deja entender que gracias a la percepción estética el hombre puede continuar viviendo según esa relación perceptible y experimentable con la tierra que supone una dimensión esencial de su existencia.

Esta percepción estética y desinteresada del mundo nos ayuda por lo tanto a imaginar lo que podría suponer para el hombre contemporáneo la consciencia cósmica. Cuando los pintores modernos reflexionan sobre su arte lo entienden vinculado a un tipo de relación singular con el mundo.

En primer lugar el artista moderno crea desde una pertenencia consciente a la esfera cósmica. De este modo podemos leer en Paul Klee[780]: «El diálogo con la naturaleza sigue siendo para el artista condición *sine qua non.* El artista es humano. Y al mismo tiempo es también naturaleza, un fragmento de naturaleza integrado en el territorio de la naturaleza». Y, precisamente, este diálogo implica una comunicación intensa con el mundo, que no se efectúa solamente por vía óptica: «El artista es en la actualidad mejor que la cámara fotográfica más sutil... Es tanto una criatura de la tierra como del Universo: una criatura sobre un astro rodeado a su vez de astros». Por eso, según Klee, existen vías diferentes además de la vista para establecer relaciones entre el yo y las cosas, la vía de un común arraigo terrestre, la vía de una común participación cósmica. Ello significa por tanto que el pintor debe pintar en un estado en que perciba su unión con la tierra y con el universo.

El pintor abstracto se le aparece entonces a Klee como una especie de prolongación de la obra de la naturaleza: «Sus progresos en la observación y visión de la naturaleza le hace acceder poco a poco a una visión filosófica del universo que le ayuda a crear libremente formas abstractas [...]. El artista puede crear de esta forma sus obras, participar en la creación de unas obras hechas a imagen de la obra de Dios». «Al igual que un niño imita a los adultos en sus juegos, nosotros imitamos en el juego del arte a esas fuerzas que han creado y siguen creando el mundo». «La *natura naturans* le importa más al pintor que la *natura naturata.*»

Similar consciencia cósmica aparece también en Cézanne[781]: «¿Habéis visto en Venecia ese gigantesco Tintoreto en el que la tierra y el mar, todo el globo terráqueo, están suspendidos por encima

de las cabezas, con ese horizonte que se desplaza, esa profundidad, esos mares remotos con los continentes a los que rodean, esa inmensa rotundidad, ese mapamundi, ese planeta lanzado, proyectado, rodando por el éter? [...] Resulta profético. Ahí ya se encuentra esta *obsesión cósmica* que hoy nos devora». «Aspiro a perderme en la naturaleza, reposar junto a ella, con ella [...]. El verde de mi cerebro colorea por entero la corriente de energía del árbol...» «La inmensidad, el mundo torrencial, en una pequeña partícula de materia.»

El pintor, como decimos, se siente en palabras de Klee como un «fragmento de naturaleza, en el territorio de la naturaleza». El mismo tema descubrimos en la *Esthétique géneralisée* de Roger Caillois[782] a propósito de la experiencia de la belleza: «Las estructuras naturales constituyen el punto de partida y el objetivo final de cualquier belleza imaginable, por más que la belleza no sea sino mera apreciación humana. Pero del mismo modo que el hombre pertenece a la naturaleza, el círculo se cierra fácilmente y el sentimiento que éste experimenta ante la belleza refleja su condición de ser vivo y parte integrante del universo. De esto no se sigue que la naturaleza sea modelo del arte, sino más bien que el arte constituye un caso particular de la naturaleza, que se manifiesta cuando el proceso estético pasa por la extraordinaria instancia de la intención y la ejecución».

El proceso artístico y el proceso creador de la naturaleza tienen en común el hacer visible las cosas, el hacerlas aparecer. Merleau-Ponty[783] ha insistido mucho en esta idea: «La pintura no imita lo visible, sino que lo hace visible[784], es diseño de la génesis de las cosas, y el cuadro muestra cómo las cosas se hacen cosas y el mundo se hace mundo [...], cómo la montaña se hace montaña ante nuestros ojos». La pintura nos hace experimentar la presencia de las cosas, el hecho de que «las cosas están ahí». «Cuando Cézanne busca la profundidad está buscando en realidad el estallido del Ser.»

La sensibilidad cultivada por la pintura moderna nos permite captar, de manera finalmente filosófica, el milagro mismo de la percepción por la que el mundo se nos entrega. Pero este milagro sólo puede percibirse gracias a una reflexión sobre la percepción y a una transformación de la atención, por las cuales cambiamos nuestra relación con el mundo, por las cuales el mundo nos resulta sorpren-

dente, por las cuales «rompemos nuestra familiaridad con el mundo, y esta ruptura nos muestra nada más y nada menos que la inesperada irrupción del mundo»[785]. Entonces podemos ver en cierto modo aparecer ante nuestros ojos el mundo por primera vez.

4. *Spectator Nouus*

Todo cuanto acabamos de decir es harto conocido. Si lo he explicado ha sido para definir el territorio característico de nuestra experiencia (a saber, el de la percepción), en el cual podría ser posible mantener un tipo de relación con el mundo hasta cierto punto similar a la del sabio antiguo con el cosmos. También ha servido para demostrar que existían igualmente en la Antigüedad algunos ejercicios gracias a los cuales el filósofo intentaba transformar su percepción del mundo, de modo análogo a la transformación de la atención de la que hablara Bergson o a la reducción fenomenológica de Merleau-Ponty. Resulta evidente que los discursos filosóficos articulados por Bergson, Merleau-Ponty o los filósofos de la Antigüedad, que sirven para describir o justificar el proceso conducente a la transformación de la percepción, son en extremo diferentes entre sí, al igual que los escritos sobre pintura de Klee o Cézanne no pueden confundirse con la fenomenología de Merleau-Ponty. Pero no es menos cierto que Merleau-Ponty entendía claramente que las experiencias de Klee o Cézanne, más allá de las diferencias textuales, eran similares a las suyas. Lo mismo sucede en el caso de las experiencias que transmiten determinados textos antiguos, verdaderamente sorprendentes.

Tal sería por ejemplo el caso del siguiente pasaje contenido en una carta de Séneca a Lucilio:

> Por mi parte, tengo por costumbre dedicar mucho tiempo a la contemplación de la sabiduría: la observo con el mismo estupor con que en otros momentos observo el mundo, ese mundo que al mirarlo se me aparece muchas veces como si lo viera por primera vez (*tam quam spectator nouus*)[786].

Si Séneca habla de estupor es porque descubre de repente el mundo, «como si lo viera por primera vez». Toma entonces consciencia de la transformación operada en su percepción del mundo: habitualmente no ve el mundo, nada le sorprende, pero de repente siente estupefacción porque ve el mundo con nuevos ojos.

El epicúreo Lucrecio experimenta la misma sensación que el estoico Séneca. En el segundo libro de *De rerum natura*, en cierto momento de su exposición, anuncia la proclamación de una nueva enseñanza: «Una cosa sorprendentemente nueva se apresta a estallar en tu oído, una nueva visión de las cosas se te va a revelar». En efecto, esta nueva enseñanza dispone de fuerza suficiente como para incendiar la imaginación. Se trata de la afirmación de la existencia de un espacio infinito y, dentro de tal espacio infinito, de una multiplicidad de mundos. A fin de preparar al lector para esta novedad, Lucrecio hace algunas consideraciones previas acerca de las reacciones psicológicas del hombre ante cualquier novedad. Por una parte, lo nuevo parece difícilmente creíble. O dicho de otra manera, lo que altera los hábitos de nuestro espíritu nos parece *a priori* falso e inadmisible. Pero una vez lo admitimos, la misma fuerza del hábito que nos mostraba como sorprendente y paradójica la novedad, la convierte en seguida en trivial, y nuestra admiración va decayendo poco a poco.

Después Lucrecio describe el mundo tal como aparecería ante nuestros ojos si lo viéramos por primera vez:

> Y antes que nada contempla el color claro y transparente del cielo y todo cuanto éste contiene: los astros errantes por doquier, la luna y el sol con su resplandor incomparable; si todas estas cosas aparecieran ahora como por primera vez a los mortales, de manera tan brusca como imprevista, si se les mostraran a la vista, ¿qué podría citarse de más maravilloso que este conjunto de cosas, de la cual la imaginación de los hombres no podía siquiera atreverse a concebir su existencia? Nada, en mi opinión; pues semejante espectáculo parecería prodigioso. Mira a tu alrededor: nadie, hasta tal punto llega su cansancio y aburrimiento, se digna levantar sus ojos hacia las regiones luminosas del cielo[787].

Estos textos resultan de capital importancia para nuestro estudio. En efecto, prueban que ya el hombre antiguo había perdido la consciencia de vivir en el mundo, sin tiempo que dedicar a la contemplación del mundo, y los filósofos se quejaban de lo paradójico y escandaloso de semejante estado de cosas por el que el hombre vivía en el mundo sin percibirlo. Bergson sabe dar con las causas de este problema al diferenciar la percepción habitual y utilitaria, necesaria para la vida ordinaria, de la percepción desinteresada, distanciada, propia de artistas y filósofos. No es por tanto el carácter irrepresentable del universo científico el que nos separa del mundo (puesto que vivimos en el mundo de la percepción ordinaria), ni tampoco la duda contemporánea sobre el carácter racional del mundo (Lucrecio rechazaba tal racionalidad del mundo). Los hombres de la Antigüedad no conocían la ciencia moderna, ni la suya era una civilización industrial y técnica, y sin embargo tampoco, como nosotros, se dignaban dirigir la mirada al mundo. La condición humana es así. Para vivir el hombre debe «humanizar» el mundo, es decir, transformarlo tanto por medio de su actividad como de su percepción en un conjunto de «cosas» útiles para la vida, en objetos de preocupación, de discusión, de ritos sociales y de valores convencionales. Así es su mundo. Y no ve el mundo en tanto que mundo. No ve la «Abertura», como decía Rilke, lo que significa que sólo ve «el porvenir» cuando debería «ver el Todo y a sí mismo en el Todo, salvado para siempre»[788]. El obstáculo para la percepción del mundo no ha surgido pues en la modernidad, sino que está en el interior del mismo hombre. El hombre debe distanciarse del mundo en tanto que mundo para ser capaz de vivir su cotidianeidad, y debe distanciarse del mundo «cotidiano» para reencontrarse con el mundo en tanto que mundo.

Si la sabiduría antigua estaba tan estrechamente ligada al mundo no es porque creyera limitado el mundo (según Epicuro y Lucrecio era infinito) o racional (también para Epicuro y Lucrecio era resultado del azar), sino porque representaba precisamente el intento de ver las cosas con una nueva mirada, de distanciarse del mundo convencional de lo humano, demasiado humano, y de hacer suya la visión del mundo en tanto que mundo.

5. El instante

Resulta destacable que en un célebre texto donde advertimos el eco de la tradición antigua y al mismo tiempo el anuncio de determinadas actitudes modernas, y me estoy refiriendo a las *Ensoñaciones de un paseante solitario,* Rousseau constate en sí la estrecha relación existente entre la sensación de éxtasis cósmico y la transformación de la actitud interior en relación con el tiempo. Por una parte, «las cosas concretas se le escapan; sólo puede ver y sentir a partir del todo»[789]. Por otra, «el tiempo no es nada para [él] [...], el presente dura siempre sin señalar su duración y sin el menor rastro de continuidad, sin la menor sensación de carencia o júbilo, de placer o dolor, de deseo o temor, más allá de la característica de nuestra existencia [...]»[790]. Rousseau describe de forma excelente los elementos que componen y posibilitan la percepción desinteresada del mundo. Se trata de una concentración sobre el momento presente gracias a la cual el espíritu se separa en cierto modo de todo futuro o pasado, contentándose con la simple «sensación de existir». Pero la cosa no termina sin embargo con el simple repliegue sobre uno; más bien al contrario, esa sensación de existir va indisolublemente unida a la sensación de formar parte del todo y a la sensación de existencia del todo.

Rousseau nos enseña que se trata de un estado pasivo, casi místico. Pero en lo que se refiere a los antiguos esta transformación de la mirada sobre el mundo estaba estrechamente ligada a ciertos ejercicios de concentración del espíritu sobre el momento presente[791]. Éstos consisten, tanto en el caso del estoicismo como del epicureísmo, en «separarse del futuro y del pasado» con tal de «concentrarse sobre el momento presente»[792]. Este proceso sirve para culminar este distanciamiento interior, esta libertad y serenidad del espíritu liberado de las cargas y los prejuicios del pasado y a la vez de cualquier preocupación por el futuro, algo indispensable si lo que se pretende es percibir el mundo en tanto que mundo. Se produce por lo demás en este punto una especie de recíproca causalidad. Y es que la toma de consciencia de nuestra relación con el mundo procurará a su vez al espíritu la paz y la serenidad interior en la medida en que nuestra existencia vuelva a situarse en una perspectiva cósmica.

Tal concentración sobre el momento presente nos permite descubrir el valor infinito y el milagro insospechado de nuestra presencia en el mundo. En efecto, la concentración sobre el presente implica la suspensión de nuestros proyectos de futuro, o dicho de otro modo, implica que pensemos el instante presente como si se tratara del último, que vivamos cada día y cada hora como si no hubieran más. Para los epicúreos este ejercicio pone de manifiesto la asombrosa oportunidad que representa cada instante pasado en el mundo: «Piensa que cada día que comienza puede ser para ti el último. De este modo recibirás con gratitud cada hora de más»[793]. «Recibir, reconociéndole todo su valor, cada instante de tiempo que viene a añadirse como si nos hiciera inmensamente afortunados»[794]. «El alma debe encontrar motivo de alegría en el presente y despreciar cualquier inquietud sobre el futuro»[795].

Esta predisposición a maravillarse ante cuanto aparece, ante todo cuanto sucede en el momento presente, se descubre también –aunque por distintas razones– en los estoicos. Según ellos, cada instante del presente, cada uno de los acontecimientos que lo conforman, moviliza al universo por entero y a toda la historia del mundo. Nuestro cuerpo contiene todo el universo del mismo modo en que cada instante contiene la inmensidad del tiempo. El despliegue de la realidad y la presencia del ser podemos sentirlas en nuestro interior. Tomando consciencia de un único instante de nuestra vida, de una pulsación de nuestro corazón, podemos sentirnos vinculados a la infinitud cósmica y a esa maravilla que es la existencia del mundo. En cada partícula de realidad está presente todo el universo. Esta experiencia del instante se corresponde en los estoicos con su teoría de la recíproca interpenetración de las diversas partes del universo. Pero semejante experiencia no tiene por qué estar necesariamente ligada a ninguna teoría. Puede expresarse por ejemplo en estos versos de William Blake:

> Ver el mundo en un grano de arena,
> El cielo en una flor silvestre,
> El infinito en las líneas de la mano,
> Y la eternidad en una hora[796].

Ver el mundo por última vez supone tanto como verlo por primera vez, *tam quam spectator nouus*. Esta impresión está provocada al mismo tiempo por el pensamiento de la muerte, que nos revela el carácter en cierto modo milagroso de nuestra relación con el mundo, siempre precaria, siempre inesperada, y por la sensación de novedad que provoca la mirada concentrada sobre un instante, sobre un momento del mundo: éste parece así aparecer, surgir ante nuestros ojos. El mundo es entonces percibido a manera de «naturaleza», en el sentido etimológico de la expresión, como una *physis*, es decir, como la fuerza por la que crecen, brotan y aparecen las cosas. Nosotros sentimos que somos un momento, un instante de esa fuerza, de ese acontecimiento de suma importancia que nos sobrepasa, que está siempre ante nosotros, siempre más allá de nosotros. Nosotros co-nacemos[797] al mundo. Esa sensación de existir de la que hablaba Rousseau es la sensación de identidad entre la existencia universal y nuestra propia existencia.

6. El sabio y el mundo

Séneca se quedaba igualmente estupefacto ante el espectáculo del mundo (que él contemplaba *tam quam spectator nouus*) y ante el espectáculo de la sabiduría, representándose la «sabiduría» por el ideal de sabio que creía encarnado en el filósofo Sextio.

Esta comparación resulta de lo más instructiva. Existe en efecto una gran semejanza entre el proceso por el cual accedemos a la visión del mundo y ese otro por el que percibimos la figura del sabio. Y es que, a partir del *Banquete* de Platón, los filósofos antiguos consideraron la figura del sabio como un modelo inaccesible que el filo-sofo (aquel que ama la sabiduría) debe esforzarse por imitar mediante un esfuerzo siempre renovado, mediante constante práctica[798]. Contemplar la sabiduría en tal o cual personalidad supone por tanto iniciar cierto proceso del espíritu dirigido, a partir de la vida de esa individualidad, a la representación de una perfección absoluta que se encuentra más allá de sus posibles encarnaciones. Del mismo modo, la contemplación del mundo descubre en el aspecto parcial

sobre el que se concentra la totalidad del mundo, sobrepasando el paisaje[799] captado en un instante concreto para ir más allá en la representación de una totalidad que sobrepasa cualquier objeto visible.

Por otra parte, esa contemplación a la que se refiere Séneca viene a suponer una especie de contemplación unitiva. Del mismo modo en que, para percibir el mundo se precisa –por medio de un ejercicio de concentración sobre el instante presente– percibir de algún modo su unidad con el mundo, para reconocer al sabio también resulta fundamental ejercitarse en la sabiduría. Uno sólo puede conocer algo haciéndose similar a él. Es sólo gracias a una transformación absoluta como puede uno abrirse al mundo y a la sabiduría. Por eso Séneca se muestra estupefacto y extasiado tanto ante el espectáculo de la sabiduría como ante el espectáculo del mundo. Tanto en un caso como en otro, se trata para él de un descubrimiento adquirido gracias a una transformación interior, gracias a una alteración absoluta en su manera de ver y de vivir. De esta forma, por un único y exclusivo proceso se le revela el mundo al amante de la sabiduría, un mundo percibido en la consciencia del sabio y una consciencia del sabio inmersa en la totalidad del mundo.

¿Es la filosofía un lujo?*

¿Es la filosofía un lujo? Lo lujoso es costoso e inútil. Nos ocuparemos ahora pues de analizar muy brevemente lo que podría llamarse el aspecto económico de la cuestión, es decir, las condiciones económicas indispensables para filosofar en nuestro mundo moderno. Para profundizar en este aspecto comenzaremos por la problemática más general, sociológica, de la desigualdad de oportunidades a la hora de hacer una carrera. Como es evidente, nos centraremos en el problema de la utilidad de la filosofía. Veremos entonces que esta cuestión nos obligará a plantearnos la definición misma de filosofía. Y finalmente, más allá incluso de la naturaleza de la filosofía, nuestra reflexión acabará conduciéndonos al propio drama de la condición humana.

Los no-filósofos consideran en general la filosofía como un lenguaje abstruso, como un discurso abstracto que sólo un escaso grupo de especialistas puede comprender, que gira interminablemente alrededor de asuntos incomprensibles y sin el menor interés, como una ocupación reservada a algunos privilegiados que, gracias a sus recursos económicos o a un feliz concurso de circunstancias, disponen de ocio suficiente para entregarse a ella, por lo que cabe entenderla como un lujo. Y preciso será reconocer de entrada que se precisa una fuerte inversión económica para que un alumno se convierta en bachiller, para que tenga oportunidad de redactar su tesis, un gasto asumido por sus padres y por los contribuyentes. ¿Y para qué le servirá realmente «en la vida» el haber perdido el tiempo en la redacción de tal ejercicio de estilo? En nuestro mundo moderno gobernado por la tecnología científica e industrial, donde to-

* Texto publicado originalmente en *Le Monde de l'éducation*, n.° 191, marzo de 1992, págs. 90-93.

do se evalúa en función de su rentabilidad y del beneficio comercial, ¿para qué puede servir discutir sobre las relaciones entre verdad y subjetividad, lo mediato y lo inmediato, la contingencia y la necesidad o sobre la duda metódica en Descartes? No deja de ser cierto por otra parte que la filosofía está lejos de encontrarse por completo al margen del mundo moderno, es decir, de las pantallas de televisión, puesto que en general el hombre contemporáneo tiene sólo la sensación de percibir verdaderamente el mundo exterior cuando lo ve reflejado en esos pequeños rectángulos. Aparecen pues en televisión, de vez en cuando, algunos filósofos: recurriendo por lo general a sus habilidades retóricas suelen seducir al público, que compra su libro al día siguiente hojeando las primeras páginas antes de arrinconarlo definitivamente, desanimado la mayor parte de las veces por su jerga incomprensible. De este modo la cosa da la impresión de constituir un lujo para privilegiados, un asunto propio de ese «mundillo» sin la menor influencia sobre cuanto se refiere a las cuestiones importantes de la vida.

La gloria de la filosofía, responderían ciertos filósofos, reside precisamente en constituir un lujo y un discurso inútil. En primer lugar, si todo tuviera alguna utilidad en el mundo éste resultaría asfixiante. La poesía, la música o la pintura también son inútiles. No sirven para incrementar la productividad. Pero sin embargo juegan un papel indispensable en la vida. Sirven para liberarnos de la urgencia utilitarista. Exactamente al igual que la filosofía. Sócrates, en los diálogos de Platón, hace observar a sus interlocutores que disponen de todo el tiempo que sea necesario para discutir, puesto que nada les acucia. Y es cierto que para eso se precisa bastante tiempo de ocio, como se precisa igualmente para pintar, componer música o escribir poesía.

Y es precisamente tarea de la filosofía el revelar a los hombres la utilidad de lo inútil o, si se quiere, enseñarles a diferenciar entre dos sentidos diferentes de la palabra utilidad. Algunas cosas son útiles para algún fin concreto, como la calefacción, la luz eléctrica o los transportes, y otras le son útiles al hombre en tanto que hombre, en tanto que ser pensante. El discurso filosófico es «útil» en este sentido, aunque puede resultar un lujo si sólo se considera útil lo que sirve a unos fines concretos y materiales.

¿Se puede establecer una definición de la filosofía entendida como discurso teórico? Resulta bastante difícil encontrar algún denominador común entre las diferentes tendencias. Quizá podría decirse que estructuralistas y lógicos, para tomar como ejemplo dos grupos importantes, tienen en común reflexionar sobre las diversas formas del discurso humano, ya sea éste científico, técnico, político, artístico, poético, filosófico o cotidiano. La filosofía representaría entonces, desde su punto de vista, una especie de metadiscurso que no se contenta por otra parte con analizar simplemente los discursos humanos, sino que los somete a crítica en nombre de algo que podría llamarse las exigencias de la razón, por más que el mismo concepto de «razón» sea cuestionado por la mayor parte de estos discursos reflexivos. Y preciso es reconocer que, desde Sócrates, tal discurso ocupado del análisis de los demás discursos constituye uno de los aspectos de la filosofía.

Y sin embargo no es fácil conformarse con esta solución. Si mucha gente considera la filosofía como un lujo es sobre todo porque la considera extremadamente alejada de las cosas importantes de su vida: sus preocupaciones, sufrimientos, angustias, la perspectiva de esa muerte que les espera y que espera a todos a quienes aman. Frente a esta realidad abrumadora de la vida, el discurso filosófico sólo puede parecerles un vano parloteo y un lujo irrisorio... «Palabras, palabras, palabras», decía Hamlet. ¿Qué es finalmente lo más útil al hombre en tanto que hombre? ¿Acaso discurrir sobre el lenguaje o sobre el ser y el no ser? ¿No sería más bien aprender a vivir de un modo humano?

Hace un momento recordábamos los discursos de Sócrates, discursos sobre los discursos de los demás. Sin embargo, no fueron concebidos para erigir ningún edificio conceptual, ningún discurso puramente teórico, sino que nacieron a partir de animadas conversaciones mantenidas entre gente normal, en absoluto alejadas de la vida cotidiana. Sócrates era un hombre de la calle. Hablaba con todo el mundo mientras recorría mercados, gimnasios, talleres de artesanos, tiendas de comerciantes. Él observa y discute. No se las da de saber muchas cosas. Solamente pregunta, y aquellos a quienes pregunta comienzan a preguntarse entonces sobre sí mismos. Em-

piezan a ponerse a sí mismos en cuestión, a ellos y a sus manera de actuar.

Desde este punto de vista, el discurso filosófico no constituye un fin en sí mismo, sino que está al servicio de la vida filosófica. El aspecto fundamental de la filosofía no es este discurso, sino la vida, la acción. La Antigüedad le concedió a Sócrates estatuto de filósofo, más por su forma de vivir y morir que por sus discursos. Y la filosofía antigua siguió siendo socrática en la medida en que nunca dejó de presentarse a sí misma como una forma de vida más que como un discurso de carácter teórico. No se entiende por filósofo al profesor o escritor, sino al hombre que ha elegido determinada forma de existencia, que ha adoptado cierto estilo de vida, epicúrea o estoica, por ejemplo. El discurso juega sin duda un papel relevante dentro de esta existencia filosófica: la elección vital se manifiesta en forma de «dogmas», en forma de descripción de cierta visión del mundo, y esta elección vital se mantiene actual gracias al discurso interior del filósofo que rememora los dogmas fundamentales. Pero este discurso está ligado a la vida y a la acción.

Puede observarse también la existencia de un tipo de filosofía que de algún modo se identifica con la vida del hombre, la vida de un hombre consciente de sí mismo que rectifica sin cesar su pensamiento y modos de actuar, consciente de su pertenencia a la humanidad y al mundo. Es este sentido, la célebre fórmula «filosofar es aprender a morir» supone una de las frases más adecuadas que se hayan acuñado nunca para definir la filosofía. Desde la perspectiva de la muerte cada instante representa una oportunidad milagrosa e inesperada, y cada mirada sobre el mundo nos dará la impresión de verlo por primera y quizá última vez. Nos asombrará entonces el insondable misterio de la presencia del mundo. El reconocimiento de este carácter en cierto modo sagrado de la vida y de la existencia nos llevará a comprender mejor nuestra responsabilidad hacia los demás y hacia nosotros mismos. Esta forma de consciencia y actitud vital proporcionaba a los antiguos serenidad y tranquilidad espiritual, posibilitando al mismo tiempo su libertad interior, el amor a los demás y la seguridad a la hora de afrontar la acción. Puede observarse por ejemplo en algunos filósofos del siglo XX, como Bergson, Lave-

lle o Foucault cierta tendencia a recuperar esta antigua concepción de la filosofía.

En apariencia tal filosofía no puede constituir un lujo, puesto que está ligada a la vida misma. Supone más bien una necesidad elemental para el hombre. Por eso filosofías como la epicúrea o la estoica se pretendían de alcance universal. Al proponer a los hombres un arte de vivir en cuanto que hombres, se estaban dirigiendo en realidad a todos los seres humanos: esclavos, mujeres, extranjeros. Tenían un carácter misional, pues intentaban convertir a las masas.

Pero sería en vano. Pues no hay que hacerse ilusiones: esta filosofía concebida como una forma de vida no puede ser ahora y siempre sino un lujo. El drama de la condición humana es que resulta imposible al mismo tiempo filosofar y no filosofar. Gracias a la consciencia filosófica se le muestran al hombre las múltiples maravillas del cosmos y de la tierra, viéndose dotado de una percepción más aguda, de una inagotable riqueza en virtud de su relación con los demás hombres, con las demás almas, invitándosele a actuar con benevolencia y justicia. Pero las preocupaciones, las necesidades y la superficialidad de la vida cotidiana le impiden acceder a esta existencia consciente de todas sus posibilidades. ¿Cómo unir armónicamente vida cotidiana y consciencia filosófica? Tal equilibrio sólo puede ser frágil y encontrarse bajo amenaza constante. «Todo lo excelso es tan difícil como raro», dice Spinoza al final de la *Ética*. ¿Y cómo podrían millares de hombres agobiados por la miseria y el sufrimiento alcanzar semejante estado de consciencia? ¿La condición de filósofo no consistirá también en padecer este aislamiento y al tiempo en gozar de este privilegio, de este lujo, teniendo siempre presente el drama propio de la condición humana?

Mis libros y mis estudios*

Voy a repasar brevemente mi actividad literaria o científica para aquellos oyentes que no me conozcan.

En primer lugar, he editado y traducido numerosos textos de la Antigüedad: en 1960, las obras teológicas de un neoplatónico latino cristiano, Mario Victorino; en 1977, la *Apología de David*, de Ambrosio; en 1988 y 1990, dos tratados de Plotino. Por otra parte, he escrito varios libros, el primero de ellos, en 1963, titulado *Plotino o la simplicidad de la mirada*; en 1968 mi tesis doctoral dedicada a un aspecto del neoplatonismo, las relaciones entre ese teólogo cristiano del siglo IV, Victorino, que acabo de citar, y un filósofo pagano del siglo IV a. C., Porfirio, discípulo de Plotino; más tarde, en 1981, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* y, el pasado año, *La Citadelle intérieure*, dedicado a las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Si el Colegio Filosófico me ha invitado esta tarde es en relación, justamente, a estos dos últimos trabajos, porque en ellos me ocupo de cierta concepción de la filosofía antigua al tiempo que esbozo un análisis de la filosofía en general.

En estos libros, para decirlo en pocas palabras, propongo una idea, que la filosofía debe definirse como «ejercicio espiritual». ¿Por qué he llegado a conceder tanta importancia a este concepto? Pienso que mi idea se remonta a los años 1959-1960, cuando me dediqué a la obra de Wittgenstein. He recogido las reflexiones que me inspiró su lectura en un artículo publicado en *Revue de métaphysique et de morale*, «Jeux de langage et philosophie», aparecido en 1960, en el cual decía: «Filosofamos mediante un juego de lenguaje, es decir, y para servirme de esta expresión de Wittgenstein, según una actitud y una forma de vida que da sentido a nuestras palabras». Retoman-

* Inédito. Comunicación leída en el Colegio Filosófico en 1993.

do las reflexiones de Wittgenstein según las cuales es necesario romper de modo radical con la idea de que el lenguaje opera siempre de la misma manera y con el mismo objetivo, la traducción de pensamientos, señalaba yo que cabe romper también con la idea de que el lenguaje filosófico opera de manera uniforme. El filósofo se encuentra en efecto inserto en cierto juego de lenguaje, es decir, en cierta forma de vida, cierta actitud, resultando por eso imposible entender el sentido de sus tesis sin antes situarlo en el juego de lenguaje que le es propio. Por lo demás, la principal tarea del lenguaje filosófico sería insertar a los oyentes de este discurso dentro de una concreta forma de vida, de determinado estilo de vida. Así surgía el concepto de ejercicio espiritual, como intento de modificación y transformación del yo. Si por aquel entonces me mostraba yo especialmente sensible a este aspecto del lenguaje filosófico, si pensaba que ello debía ser así era porque, al igual que a diversos antecesores y contemporáneos, me había sorprendido cierto fenómeno de sobras conocido, el de las incoherencias e incluso contradicciones que pueden descubrirse en las obras de los autores de la Antigüedad. Como es sabido, a menudo resulta en extremo difícil seguir el hilo conceptual de los textos filosóficos antiguos. Ya se trate de Agustín, Plotino, Aristóteles o Platón, los historiadores modernos no dejan de lamentar la torpeza expositiva y los errores de composición que manifiestan esas obras. Poco a poco fui dándome cuenta de que, para explicar este problema, se hacía necesario siempre remitir el texto al contexto en el que había surgido, es decir, a las condiciones vitales concretas de cada una de las escuelas filosóficas, en el sentido institucional de la expresión, escuelas que en la Antigüedad no se habían marcado como prioridad la difusión de un saber teórico o abstracto, como nuestras modernas universidades, sino antes que nada educar al espíritu en un método, en un saber hablar, un saber discutir. Los textos filosóficos recogen siempre en mayor o menor medida los ecos de la enseñanza oral; y es que para los filósofos de la Antigüedad las frases, palabras y reflexiones no tenían como objetivo principal la transmisión de una información, sino producir cierto efecto psíquico en el lector u oyente, teniendo siempre en cuenta por lo demás y de la manera más pedagógica las ca-

pacidades de cada auditorio. El elemento proposicional no era el más importante. Según la excelente fórmula de V. Goldschmidt a propósito del diálogo platónico, puede decirse que el discurso filosófico antiguo tendía a formar antes que a informar.

En realidad podría afirmarse, para resumir lo que acabo de exponer, que la filosofía antigua consiste más en un ejercicio pedagógico e intelectual que en una construcción sistemática. Pero en una segunda etapa relacioné tal constatación con otro hecho, que la filosofía antigua se entendía a sí misma, desde Sócrates y Platón al menos, como una terapéutica. Todas las escuelas antiguas de filosofía proponían, cada una a su manera, una crítica del estado habitual de los hombres, un estado marcado por el sufrimiento, el desorden y la inconsciencia, y un método para curarles de ese estado: «La escuela del filósofo es una clínica», decía Epícteto. Este carácter terapéutico aparece primeramente en el discurso del maestro, que tiene el efecto de un hechizo, de una mordedura o de un choque violento capaz de trastornar al oyente, como se dice sobre los discursos de Sócrates en el *Banquete* de Platón. Pero para curarse no basta con quedar conmocionado; uno tiene que desear realmente transformar su vida. En todas las escuelas filosóficas el profesor es también un guía espiritual. Sobre este tema debo reconocer mi deuda contraída con los trabajos de mi esposa, y entre otros con su libro acerca de la dirección espiritual en Séneca y con el estudio en que traza una panorámica general sobre este tema en la Antigüedad.

Cada escuela filosófica impone por lo tanto cierto modo de vida a sus miembros, un modo de vida que compromete la totalidad de su existencia. Y este modo de vida consiste en ciertos procesos que pueden denominarse precisamente ejercicios espirituales, es decir, unas prácticas orientadas a la modificación del yo, a la mejora y transformación del yo. Originariamente se encuentra pues un acto de elección, una opción fundamental en favor de determinada forma de vida que se concreta en seguida, ya sea en el orden del discurso interior y de una actividad espiritual, como la meditación, el diálogo con uno mismo, el examen de consciencia o los ejercicios de representación imaginativa por los que la mirada es dirigida hacia lo alto, hacia el cosmos o hacia la tierra, ya sea en el orden de la

acción y del comportamiento cotidiano en aspectos tales como el dominio de uno mismo, demostrar indiferencia a las cosas indiferentes, cumplir los deberes impuestos por la sociedad en el caso del estoicismo o mantener a raya los deseos en el del epicureísmo. Todos estos ejercicios espirituales deben realizarse siguiendo el método tradicional de cada escuela. Se observa pues desde este punto de vista que el discurso filosófico no es sino un elemento más dentro de la actividad filosófica, destinado a justificar, a establecer la actitud existencial correspondiente a la opción fundamental de la escuela. Por su parte los estoicos oponían con la mayor claridad discurso filosófico y filosofía propiamente dicha. Y es que la filosofía era entendida por ellos como una actividad exclusiva, una actitud cotidiana constante, y no como una forma perfecta de sabiduría. Se trata más bien de una ejercitación para alcanzar la sabiduría, un ejercicio en el cual se practicaba concretamente la lógica, pensando la realidad tal y como es, la moral, actuando en beneficio de los demás, y la física, viviendo de manera consciente como parte del cosmos. El discurso filosófico, por el contrario, respondía sólo a las necesidades de la enseñanza, es decir, a una exposición discursiva, teórica y pedagógica de las razones por las cuales debía vivirse de tal manera. En las otras escuelas, y en especial en las de Platón y Aristóteles –no puedo entrar aquí, como es evidente, en detalles–, aparece igualmente similar distinción puesto que, en general, el filósofo de la Antigüedad era considerado tal no porque desarrollara algún tipo de discurso filosófico, sino simplemente por vivir de manera filosófica. La filosofía es entendida ante todo como forma de vida que comporta, como elemento integrante si bien no exclusivo, cierto desarrollo discursivo. Y desde este punto de vista creo necesario indicar que en griego puede distinguirse entre dos sentidos de la palabra «discurso» (*logos*) filosófico. Por una parte tenemos el discurso dirigido a un discípulo o a uno mismo, es decir, el discurso ligado a un contexto existencial, a una práctica concreta, discurso que equivale efectivamente a ejercicio espiritual, y por otra el discurso considerado abstractamente en su estructura formal, en su contenido inteligible. Es este sentido el que los estoicos consideraban menos adecuado para definir la filosofía, pero el que privile-

gian la mayoría de los modernos estudios de historia de la filosofía. Lo cierto es que según los filósofos antiguos no se podía comprender la esencia de la filosofía si uno se contentaba con entender su desarrollo discursivo. A lo largo de la historia de la filosofía antigua encontramos numerosas condenas y críticas contra quienes se consideran filósofos por el hecho de desplegar un discurso filosófico, de carácter dialéctico y lógico, técnico y brillante, en lugar de intentar transformar su manera de vivir. Podría decirse que reside en esto el eterno peligro de la filosofía: aislarse en un tranquilizador universo de conceptos y principios en lugar de dejar atrás todo discurso e intentar llevar a cabo una radical transformación del yo.

A ello cabe añadir que para superar el discurso filosófico no basta con decidir cambiar de vida, puesto que hay que pasar por algunas experiencias filosóficas de carácter en absoluto discursivo, como sería la experiencia amorosa en Platón, la contemplativa en Aristóteles o la unitiva en Plotino, diferenciando éste con la mayor claridad entre ese discurso teológico que habla del Bien, pero que no conduce al Bien, y determinados ejercicios espirituales, como los de purificación y unificación, gracias a los cuales puede alcanzarse.

En mi libro *La Citadelle intérieure* he intentado aplicar esta concepción de la filosofía a las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Y es que hay que entender estas *Meditaciones* a manera de ejercicios espirituales, de ejercicios de meditación, de exámenes de consciencia, de ejercicios de representación. Siguiendo el consejo de su maestro Epícteto, Marco Aurelio intenta asimilar por medio de la escritura los dogmas y reglas vitales del estoicismo. Al leer las *Meditaciones* asistimos al esfuerzo constantemente renovado de formular los mismos dogmas y las mismas reglas vitales, siempre de manera novedosa y sorprendente mediante un cuidado estilo literario. En el caso de Marco Aurelio no se trata de la exposición de ningún sistema, ni siquiera de una transcripción con fines memorísticos, sino de modificar llegado el momento el discurso interior para conseguir cierta disposición propicia a la práctica de las tres reglas fundamentales estoicas enunciadas por Epícteto: atreverse a ver la realidad tal y como es, actuar en beneficio de los demás y tener consciencia de formar parte del cosmos aceptando con serenidad el dictado del

destino; dicho de otro modo, establecerse en la verdad, la justicia y la serenidad. Para esto no basta con releer lo que antes fuera escrito, pues no se adecua a las necesidades del momento. En ocasiones, sin embargo, es suficiente con reescribir lo escrito: de ahí las frecuentes repeticiones de las *Meditaciones*. Pero debe escribirse, reescribirse. Pues lo importante es el propio ejercicio de la escritura en cierto instante preciso. Desde este punto de vista las *Meditaciones* de Marco Aurelio constituyen quizá un libro único dentro de la historia de la literatura.

Marco Aurelio no se contenta por lo demás con formular dogmas y reglas vitales, pues a menudo apela al ejercicio de la imaginación para reforzar el poder de persuasión de los dogmas. Así no se contenta, por ejemplo, con afirmar que todas las cosas se encuentran sometidas a perpetua metamorfosis, sino que se representa en su imaginación la corte entera de Augusto absorbida por el tiempo o toda una generación, como la de la época de Vespasiano. Así, en las *Meditaciones* abundan las imágenes chocantes, las descripciones brutales de una realidad puesta al desnudo. Éstas han sorprendido muchas veces a los historiadores, que se han dedicado a criticar el pesimismo, la resignación y tristeza de este emperador filósofo. Su error proviene precisamente de no saber situar tales fórmulas en el contexto de los ejercicios espirituales y de la auténtica doctrina estoica. Semejantes declaraciones hipotéticamente pesimistas no son manifestación de las experiencias o impresiones de Marco Aurelio, sino que han de entenderse desde la perspectiva fundamental del estoicismo: el único bien es el bien moral, y el único mal es el mal moral. No hay más que un solo valor, la pureza de intención moral, que debe ser inevitablemente una exigencia de verdad, de amor a los hombres y por consiguiente al destino.

Esta representación antigua de la filosofía nos parece muy alejada de la actual. ¿Cómo se ha producido semejante cambio? Se trata de un fenómeno en extremo complejo que implica dos aspectos principales: el primero de ellos, al que me referí antes y que en cierto modo resulta consustancial a la filosofía, es esa constante tendencia que demuestra siempre el filósofo, incluso en la Antigüedad, a conformarse con desarrollar un discurso, una arquitectura con-

ceptual que ha construido sin poner en cuestión su propia existencia, y el segundo, contingente y de orden histórico, esa separación operada por el cristianismo entre discurso filosófico y práctica espiritual.

Será en efecto con la aparición del cristianismo que el antiguo concepto de *philosophia* entra en crisis. Hacia finales de la Antigüedad, el cristianismo comienza a presentarse como una *philosophia*, es decir, como un modo de vida que por otra parte integrará, sobre todo en la vida monacal, numerosos ejercicios espirituales propios de la filosofía antigua. Durante la Edad Media asistiremos a la absoluta separación de tales ejercicios espirituales (que en adelante pasarán a formar parte de la espiritualidad cristiana) de la filosofía, que se convierte en simple herramienta teórica al servicio de la teología (*ancilla theologiae*). De la filosofía antigua sólo se conservarán sus procedimientos pedagógicos, sus técnicas de enseñanza. Mientras en la Antigüedad la filosofía englobaba la teología, no dudando en aconsejar si era preciso sobre materia religiosa, a lo largo de la Edad Media y de los tiempos modernos es dejado rigurosamente al margen, por prudencia frente a la Inquisición, cualquier atisbo de especulación filosófica, lo que afecta por un lado a la elaboración de cualquier sistema abstracto –será en la obra de Suárez donde aparecerá por primera vez la idea de filosofía sistemática–, y por otro al pensamiento teológico y a la práctica religiosa. A esto cabe añadir el funcionamiento de las universidades. Ya no se trata, como en la Antigüedad, de educar a hombres, sino a profesores que a su vez educarán a otros profesores. Semejante orden de cosas sólo podía favorecer una tendencia, denunciada ya por los antiguos, la de refugiarse en el confortable universo de los conceptos y discursos, del tecnicismo, lo que supone una degradación del espíritu filosófico.

Pero gracias a los trabajos sobre la Edad Media y sobre el humanismo de mi amigo el filósofo polaco J. Domanski, me he visto obligado a matizar mi concepción del asunto. En primer lugar, puede observarse a partir del siglo XII, en la obra de Abelardo por ejemplo, cierto retorno a la antigua representación de la filosofía. Y más tarde, cuando en el Renacimiento los humanistas comienzan a distan-

ciarse de la escolástica y, en cierto sentido, del cristianismo oficial, se produce la vuelta de esa misma concepción en Petrarca, Erasmo y otros. Desde este horizonte me parece posible descubrir, al lado de la corriente teórica y abstracta, la permanencia de una concepción, llamémosla pragmática, de la filosofía antigua: puede comprobarse con Montaigne, en el siglo XVI, cuyos *Ensayos* no son otra cosa sino ejercicios espirituales; en el siglo XVII, con las *Meditaciones* de Descartes; en el siglo XVIII, en la Francia de los «filósofos» o en la Inglaterra de, entre otros, un personaje como Shaftesbury, del cual Laurent Jaffro acaba de publicar en Aubier sus extraordinarios *Ejercicios*, precisamente unos ejercicios espirituales inspirados por Epícteto y Marco Aurelio y de carácter en absoluto cristiano, o en Alemania, con su movimiento en favor de una filosofía «popular». Es en esta línea en la que conviene situar aquello que Kant denominara filosofía «cósmica», a la que terminaría por considerar la verdadera filosofía. En relación con este punto mi recordado colega y amigo André Voelke, profesor de la Universidad de Lausana, desarrolló de manera por completo diferente de la mía un importante análisis sobre *La filosofía como terapéutica* a propósito de los estoicos, los epicúreos y los escépticos. Partiendo al igual que yo de Wittgenstein, destaca la relevancia de cierto concepto kantiano, el de interés de la razón, definiendo lo que él denominaba la fuerza del discurso filosófico por su capacidad de influir, es decir, de interesar a la razón, interesándose la razón según Kant antes que nada, como ha demostrado É. Weil, por los más elevados objetivos, como el de la moral, cosa que reconoce uno de los primados de la razón práctica en su búsqueda del conocimiento. Podemos encontrar así, en la paradójica afirmación de una razón «interesada», la antigua definición de la filosofía entendida como amor a la sabiduría, o lo que es lo mismo, como intento sin cesar renovado por alcanzar cierto estado, cierto modo de vida, el propio de la sabiduría. En un texto en el que, por un deslizamiento del lenguaje, se pasa constantemente de la figura del sabio al modelo ideal del filósofo, Kant destaca claramente el carácter inaccesible de este modelo ideal en un espíritu por completo similar al del platonismo y el estoicismo:

No existe un filósofo que encaje en este modelo, del mismo modo en que tampoco existe realmente un cristiano. Ambos tienen carácter de modelo. El modelo debe servir de norma. El «filósofo» no es más que una idea. Quizá podamos posar nuestra mirada sobre él, imitarlo en ciertos aspectos, pero jamás podremos alcanzarlo de manera absoluta.

Y poco después afirma:

La idea de sabiduría debe encontrarse en la base de la filosofía, al igual que la idea de santidad en la base del cristianismo... Algunos antiguos se aproximaron al modelo del verdadero filósofo... pero no lograron alcanzarlo nunca... Si se considera el caso de antiguos filósofos como Epicuro, Zenón, Sócrates, etc., veremos que fueron el destino del hombre y los medios para conseguirlo sus principales temas de conocimiento. Permanecieron pues más fieles a la idea de una verdadera filosofía que nuestros tiempos actuales, en los que se concibe al filósofo como un artista de la razón [es decir, según Kant, como alguien que sólo toma en consideración el discurso teórico y especulativo][800].

Un movimiento de retorno a la concepción antigua ha ido produciéndose desde finales de la Edad Media. Pero el modelo escolástico, los condicionantes y hábitos de la vida universitaria, y en especial esa autosatisfacción del discurso teórico a la que me he referido, continúan desgraciadamente frenando tal renacimiento.

Cuanto acabo de exponer nos demuestra, a mi juicio, que finalmente el modelo de la filosofía antigua está siempre de actualidad, lo que significa que la búsqueda de la sabiduría resulta siempre actual y posible. No esperen de mí esta noche que desarrolle un tema tan complejo y difícil. Solamente diré que en mi opinión salen a la luz ciertas actitudes universales y esenciales características del ser humano cuando éste se pone en busca de la sabiduría; desde este punto de vista, existe un estoicismo, un epicureísmo, un socratismo, un pirronismo y un platonismo universales, independientes de los discursos filosóficos o míticos que pretendieron o siguen pretendiendo justificarlos por sí solos.

Y para terminar me remitiré de nuevo a Kant:

A un anciano que le explicaba cuánto le gustaba escuchar lecciones de virtud, Platón le respondió: «¿Y cuándo comenzarás a vivir de manera virtuosa?». Uno no puede siempre mantenerse en el campo de lo teórico. Alguna vez hay que pensar en pasar finalmente a la práctica. Pero en la actualidad se toma por soñador a aquel que practica lo que enseña[801].

¿Qué es la ética?
*Entrevista con Pierre Hadot**

Es usted, Pierre Hadot, uno de los mayores especialistas en filosofía antigua. Es autor, entre otros libros, de Qu'est-ce que la philosophie antique?[802], *y acaba de publicar una edición del* Manual de Epícteto[803]. *Pero también ha escrito, por ejemplo, sobre Montaigne, Kierkegaard, Thoreau, Foucault o Wittgenstein. ¿Podríamos decir que su interés por pensadores tan diversos es de orden ético? ¿Y qué sentido tiene para usted la «ética»?*

Cuando escucho la palabra «ética» siempre me quedo un tanto perplejo, en el sentido de que esa palabra contiene todas las opiniones sobre los actos, los individuos y las cosas buenas y malas. Mi interés por los autores que acaba de citar no tiene en realidad demasiado que ver con la ética. Más bien diría que se trata de un interés por sus aspectos existenciales. En el caso de Wittgenstein, por ejemplo, lo que me interesaba, teniendo en cuenta mi mentalidad cuando lo leí hacia 1959, era antes que nada su componente místico, o mejor dicho, creo yo, su positivismo místico. Había en él mucho de contradictorio: ¿por qué Wittgenstein se había atrevido a hablar de mística? El final del *Tractatus* me resultaba especialmente sorprendente. Lo que ahí se ventila, según mi interpretación, que no creo demasiado alejada de la realidad, es la posibilidad de una «sabiduría silenciosa». Ésta era una expresión que había tomado del libro de la Sra. Ascombe, quien afirmaba que lo más importante de Wittgenstein era su capacidad de maravillarse frente al espectáculo del mundo. No puede decirse que subyazca ninguna «ética» en todo esto.

En general no me considero realmente un estudioso de la moral, y temo que esa palabra, «ética», resulte en exceso limitada a menos que se entienda en el sentido de la ética de Spinoza. Después de

* Aparecida originalmente en *Cités*, 5, PUF, París 2001.

todo, Spinoza llamó *Ética* a un libro de metafísica. Sería pues necesario entenderla en un sentido más extenso.

A este sentido concreto de la palabra «ética» que reivindica le denomina en ocasiones «perfeccionamiento», una forma de filosofía moral que ha sido dejada un tanto al margen por la filosofía contemporánea. La idea principal es el intento de transformación del yo, la idea de perfeccionamiento del yo, que tiene su inicio en Platón y que aparece, como se demuestra en su obra, a lo largo de la historia de la filosofía antigua. Puede también rastrearse en otros pensadores más contemporáneos, como por ejemplo en el filósofo americano Emerson o en Nietzsche. Tal perfeccionamiento –que relaciona al mismo tiempo con la idea de ejercicio espiritual–, ¿podría tener sentido fuera de la época histórica en que se desarrollaron los ejercicios espirituales? En pocas palabras, ¿podría tener esta ética un significado más moderno?

Sí, por un lado el concepto de perfeccionamiento puede considerarse una forma de ética, y por otro tiene la ventaja de implicar una serie de nociones que no son propiamente éticas. Finalmente no supone más que una fórmula fácil de emplear correspondiente a una tradición que se remonta a Platón. Al final del *Timeo* Platón habla de la parte más excelente de nosotros, a la que hay que poner en acuerdo con la armonía de la totalidad. Por lo demás me ha sorprendido observar, en concreto al comentar el *Manual* de Epícteto, que el concepto de mejoramiento, de ir en pos de lo mejor, que reaparece en numerosas ocasiones, era prácticamente equivalente al concepto de filosofía tanto en el mismo Epícteto como en un cínico de la época de Luciano. Se trata de ese personaje a propósito del cual Luciano de Samosata, el célebre satírico del siglo II después de Cristo, decía que «Démonax se dirige hacia lo mejor», con lo que quiere dar a entender que se convirtió a la filosofía. Ello está muy relacionado con una idea que aparece al final del *Timeo* de Platón: la parte más excelente de nosotros debe ponerse en armonía con el Todo, con el mundo.

Esto nos conduce al problema de la ética y de su definición. Desde el punto de vista del concepto que acaba usted de citar, el perfeccionamiento, podría señalarse que consiste en el intento de alcanzar un estado o un nivel superior del yo. Y no se trata sólo de una

cuestión de moral. Según los antiguos la filosofía se componía de tres partes –algo que he señalado en especial en el caso de los estoicos, pero que puede afirmarse finalmente a propósito de todas las escuelas–: la lógica, la física y la ética. De hecho hay una lógica, una física y una ética teóricas, además de una lógica, una física y una ética de la existencia. La lógica de la existencia consiste en la crítica de las representaciones, es decir, simplemente en no dejarse confundir en la vida cotidiana por los juicios falsos, en especial por los juicios de valor. La tarea de Epícteto consiste en realidad en intentar que el discípulo tome consciencia de que es preciso comenzar en primer lugar por ajustarse a las cosas tal como son, es decir, a las representaciones objetivas, lo que evita el inmediato añadido de los juicios de valor en relación con los acontecimientos, por graves que éstos sean. La lógica de la existencia no consiste sino en esto. Muy a menudo aparece la física de la existencia en la obra de Marco Aurelio, al igual que en la de Epícteto. Supone ser consciente del destino, en el caso de la filosofía estoica, o de las realidades físicas, en el caso de la epicúrea. Según ésta, para darse cuenta de que podemos vivir sin necesidad de dioses, puesto que ellos no han creado el mundo, es preciso aplicar la física a nuestro comportamiento cotidiano. En lo relativo a la ética de la existencia, se trata evidentemente de no contentarse con una ética de carácter teórico, sino que debe ponerse en práctica. Según los estoicos, se trata en concreto de una cuestión que afecta a los deberes, es decir, a las obligaciones diarias que impone la vida. Por lo tanto tiene que ver con la práctica de ejercicios espirituales, o de eso que denomino ejercicios espirituales, es decir, una serie de prácticas destinadas a transformar el yo a fin de que alcance un nivel superior y una perspectiva universal, en especial gracias a la física, a la consciencia de nuestra relación con el mundo, o gracias a la consciencia de nuestra relación con la humanidad en conjunto, lo que conlleva el deber de tomar en consideración el bien común.

Así pues, ¿todo esto puede tener sentido en la actualidad? En mi opinión puede hablarse de continuidad en relación con estas prácticas, y al mismo tiempo de discontinuidad. Estos ejercicios espirituales van reapareciendo con el curso de los siglos. Vuelven a en-

contrarse, por ejemplo, durante la Edad Media, pero integrados en la vida cristiana, pues el cristianismo haría en seguida suyos numerosos ejercicios espirituales, como por ejemplo el examen de consciencia o la meditación sobre la muerte (aplicándolos por otra parte más o menos a su manera), entre otros. Por lo demás, reaparecen por ejemplo en Descartes (al menos en las *Meditaciones*, para servirnos de uno de los ejemplos más claros), en el autor inglés Shaftesbury (que escribiría unos *Ejercicios* –así, a secas– en la estela de Epícteto y Marco Aurelio), en Goethe (en algunos de sus poemas, en concreto), en Emerson, Thoreau y Bergson. En todos estos casos subyace la idea de perfeccionamiento, puesto que se trata de un progreso hacia un yo superior. Esto resulta muy claro en el caso de Bergson, ya que él opone siempre las costumbres que embotan nuestra percepción (es decir, aquellas que hacen que nuestras decisiones no sean verdaderas decisiones, sino respuestas casi mecánicas a las situaciones habituales) a la nítida consciencia de un yo (utilizando la imagen contraria) más profundo. En todos estos casos aparece la idea de perfeccionamiento. Por lo demás, podría encontrarse incluso en Heidegger, en la medida en que diferencia entre el «uno», que es el yo en realidad sumergido en los hábitos mecánicos y en los reflejos automáticos, y la existencia auténtica, que por su parte viene a ser una forma de existencia que no le teme a la angustia, suponiendo de este modo un estado superior del yo. Desde este punto de vista, la idea de perfeccionamiento resulta de lo más actual.

En su libro sobre Marco Aurelio, La Citadelle intérieure[804], *plantea cambiar esa lectura tradicional de Marco Aurelio que lo presenta como un pesimista hastiado de la vida cotidiana destacando sus enseñanzas sobre la belleza de la vida, ese estupor maravillado ante el mundo del que también usted ha hablado. Según su punto de vista, el ejercicio filosófico no implica la separación de la vida cotidiana que caracteriza a los ejercicios espirituales, afirmando que puede realizarse inmerso en la cotidianeidad, puesto que ayuda a ver mejor en qué consiste tal cotidianeidad. Ello plantea una cuestión: la de la ambigüedad de esta idea de lo cotidiano, ya que según nos dice es necesario aceptar la vida corriente pero a la vez distanciarse de ella. ¿Cómo resuelve esta paradoja? Estoy pensando también en eso que ha seña-*

lado el filósofo norteamericano Stanley Cavell[805] *sobre dos formas de cotidianeidad. La primera implica esos hábitos a los que usted se refiere y de los que es preciso liberarse. La segunda, que puede entenderse como una variación de la primera, supondría una especie de «actitud ingenua». ¿Se encuentra en su lectura de Marco Aurelio esta misma polaridad, lo cotidiano a superar y lo cotidiano a alcanzar?*

Sí. Ello corresponde a un cuestionamiento en realidad de orden personal. Al final de *¿Qué es la filosofía antigua?* se me ocurrió definir la filosofía como una transfiguración de lo cotidiano. Tiene usted toda la razón al preguntar por la actitud a seguir frente a esta cotidianeidad, es decir, si el filósofo debe distanciarse de ella o por el contrario transformarla. En Marco Aurelio, por ejemplo, aparece este esfuerzo por evitar las representaciones o los juicios habituales de la vida cotidiana. A un hombre que muestra su admiración por los manjares dispuestos ante él en la mesa le dice que no son sino cadáveres de peces o animales. Ante su propia toga púrpura se dice que sólo es sangre de un animal en la que se ha empapado. Y en lo relativo al placer sexual, que dentro de lo cotidiano tiene consideración de extraordinario, afirma que consiste en un simple frotamiento de vientres, y ya está... Así va definiendo las realidades cotidianas resituándolas en el mundo o en el cosmos; proporciona de este modo una serie de definiciones de carácter físico de tales realidades. Como usted señala a propósito de Stanley Cavell, se produce una separación de la cotidianeidad en la medida en que ésta genera juicios o comportamientos en los cuales no participa el yo verdadero, dominado por los hábitos y prejuicios habituales.

Por más que la filosofía suponga un distanciamiento frente a esta cotidianeidad, resulta sin embargo inseparable de ella. Siempre me ha gustado un pasaje de Plutarco perteneciente a su tratado *Sobre si la política es asunto de ancianos.* Ahí habla de Sócrates y afirma que no alcanzó consideración de filósofo por enseñar subido a una tarima y desarrollar ciertas tesis, sino que lo fue por bromear, beber, guerrear, ir al ágora y, sobre todo, por beber la cicuta. Sócrates demuestra que en cualquier situación, suceda lo que suceda o hagamos lo que hagamos, la vida cotidiana resulta inseparable de la posibilidad de filosofar. Pienso que esto tiene mucho que ver con las

ideas de Cavell: no existe ninguna separación entre lo cotidiano y la filosofía. Ésta no consiste en una actividad reservada a unos pocos contemplativos encerrados en sus gabinetes de estudio, que cesa cuando salen a tomar el aire o dejan de dar clases, sino que se trata más bien de algo por completo habitual.

Ha destacado, siempre con relación a Marco Aurelio, que el ejercicio espiritual vendría a ser también un ejercicio de lenguaje. Y nunca ha dejado de interesarse por estas cuestiones del lenguaje. A propósito de Epícteto y Marco Aurelio se ha referido a ciertos «ejercicios de escritura siempre repetidos, siempre retomados». ¿Cuál sería el papel de la escritura y del lenguaje en la transformación del yo operada por la ética?

Existen dos tipos de discurso. Ya lo decían los estoicos, pero en realidad se trata de un asunto de sentido común. Existe un discurso exterior, es decir, el discurso por ejemplo que el filósofo pronuncia o escribe. Pero hay otro discurso, el interior. El discurso exterior juega un papel importante, en el sentido de que a mi juicio la filosofía tiene siempre dos polos. Desde el punto de vista de la ética, incluso en el sentido extenso del concepto, el discurso exterior se relaciona con las fórmulas comúnmente aceptadas, al menos según el parecer de un Epícteto o un Marco Aurelio. Para encontrar algún ejemplo de discurso muy sencillo basta con recordar un punto esencial según los estoicos: el único bien es el bien moral y el único mal es el mal moral. Una fórmula como ésta puede enseñarse en los cursos de filosofía. Una vez aceptada, es preciso no obstante interiorizarla y aplicarla. Es en este punto cuando interviene el discurso interior. Consiste en la interiorización o la asimilación de la enseñanza. Para conseguirlo no basta con recordar que el único bien es el bien moral y el único mal el mal moral, sino que hay que lograr que tal fórmula resulte atractiva, que sea decisoria a la hora de decirnos: «Estoy enfermo, sufro, pero esto no es nada al lado del mal moral, esto no es ningún mal en comparación con el mal moral».

Pero hay una serie de factores, por ejemplo de tipo imaginativo o afectivo, que deben entrar en juego para conseguir esa aplicación. Este problema me ha interesado toda mi vida. Durante mi período de formación cristiana, cuando frecuentaba ese ambiente religioso,

leí la *Gramática del consentimiento* del cardenal Newman[806], un autor apenas leído por entonces. Newman plantea una distinción interesante entre un asentimiento conceptual y un asentimiento real. Entendió muy bien que todas los asentimientos conceptuales del mundo no servirán jamás para consolidar la fe del cristiano si en éste no se realiza al mismo tiempo un asentimiento real (en la acepción anglosajona del verbo «realizar», en su acepción más fuerte). Desde el punto de vista de la ética el discurso interior, en especial cuando se «realiza» o «es realizado», adquiere enorme importancia.

Lo sorprendente en su concepto de ética es que su carácter no es tanto teórico como práctico, incluso «terapéutico». Esta terapéutica constituye a su juicio un hilo conductor que parte de los estoicos y llega a Wittgenstein. Esto quizá explique su temprano interés por la obra de Wittgenstein. Usted fue uno de los primeros en publicar en Francia un artículo sobre este filósofo, aparecido en la revista Critique *en 1959. Desde un primer momento se mostró atraído por el* Tractatus logicus-philosophicus, *un libro particularmente complejo que finaliza con un silencio.*

Es cierto que esta conclusión del *Tractatus* resulta en extremo enigmática. Puede entenderse, es mi opinión, que Wittgenstein quería hacer constatar al lector que todas sus proposiciones carecían de sentido (tal vez sea ésta la idea fundamental del *Tractatus*). Pero aunque resulte comprensible, uno no puede sino preguntarse por qué es necesario callar. Nunca pretendí haber encontrado solución a este problema. Por otra parte, casi no puede decirse nada sobre Wittgenstein después de todo lo escrito por Jacques Bouveresse. Siento gran admiración por su libro *La Rime et la raison*[807], una verdadera obra maestra. No tengo la pretensión de mejorarlo. Debo contentarme con hacer algunas observaciones sobre ciertos puntos.

En el fondo, este silencio puede tener múltiples sentidos. Uno de ellos lo señala el propio Wittgenstein en una carta de 1919 a L. von Ficker. En ella escribe que el *Tractatus* se compone de dos cosas: todo cuanto ha dicho y todo cuanto no ha dicho, añadiendo que ha dejado sin decir precisamente lo más importante: «Mi libro es sobre todo aquello que no he escrito». Y sin embargo, justamente, afirma que lo que ha dejado sin decir corresponde a la parte ética. Cabría,

entonces, hablar de una ética del silencio. De hecho, siempre he creído entender que al final del *Tractatus* Wittgenstein acaba considerando que el lector ha aprendido lo suficiente como para dejar de lado la filosofía y adentrarse en la sabiduría: pues la sabiduría es silenciosa.

Pero esto puede tener igualmente otros sentidos, puesto que al no decir nada deja vía libre a la imaginación. Así, este silencio puede tener un sentido escéptico según la antigua acepción del término, lo que significa que se trataría de esa actitud escéptica consistente en vivir como el resto de la gente pero manteniendo un absoluto desapego interior, lo que implica el rechazo de todo juicio de valor. Esto supone una forma de sabiduría.

Pero también dice Wittgenstein que es posible tener una visión apropiada sobre el mundo. Gottfried Gabriel[808] piensa que esta visión apropiada consiste en el fondo simplemente en entender el mundo como un todo. Lo que esto puede significar es un tipo de relación ingenua con el mundo, como diría Cavell. Tal idea nos remite al mismo tiempo a Bergson, a esa fórmula en la que dice: «La filosofía no supone la elaboración de un sistema, sino la decisión de contemplar con ingenuidad tanto el yo como cuanto le rodea». Ese silencio puede, pues, significar lo siguiente: una actitud ingenua resultante de hecho de un desapego de carácter muy complejo.

Pero me parece también que esa sabiduría silenciosa encierra un acto de fe bastante claro, que se encuentra ya en Sócrates en la medida en que el hombre, alejado tanto del lenguaje cotidiano como de sí mismo, se hace capaz de desear el bien y por lo tanto de llevar una vida moral «justa», como sugiere Wittgenstein. En el plano personal me cuesta admitir esta actitud silenciosa, porque creo que la actividad filosófica no debe finalizar de este modo tras la lectura de un libro. La filosofía no tiene conclusión, oscilando siempre entre dos polos: el discurso y la decisión relativa a una forma de vida.

El propio Wittgenstein volvería a la filosofía tras la escritura del Tractatus. *Esto plantea la cuestión de la relación entre esta sabiduría práctica y la misma filosofía. En el* Tractatus *Wittgenstein toma posición contra eso que se denomina filosofía moral, ya que para él la filosofía no consiste en*

ninguna teoría, en ningún corpus doctrinal, sino en una actividad clarificadora de nuestro pensamiento. ¿Supondría pues para usted la ética más bien una actividad, una forma de vida, que un conjunto de proposiciones teóricas?

Responderé en primer lugar que sí, para después añadir que sí y no. Sí en primer lugar, porque tras reflexionar sobre estas prácticas, o más bien tras escribir un artículo titulado «Ejercicios espirituales», me di cuenta de que había querido centrarme antes que nada en la Antigüedad. Ésta era mi intención, puesto que se me pidió escribir el artículo preliminar a la *V Seccion del EPHE*, y esa contribución debía estar relacionada con trabajos anteriores. Así pues, lo cierto es que quería hablar antes que nada de la Antigüedad. Pero a medida que iba desarrollando el tema fui abandonando el terreno del mundo antiguo. Descubrí que lo que en verdad estaba intentando era proponer una actitud filosófica independiente, en primer lugar, de toda filosofía concreta y, en segundo lugar, de la religión. Lo cual está por completo justificado. En realidad, me di cuenta de que eso que yo denominaba ejercicios espirituales podía entenderse independientemente de cualquier teoría. Con esto quiero decir que si uno los pone en práctica su vida se verá transformada sin necesidad de dogmas demasiado precisos. Pongamos un ejemplo (quizá sea el único, aunque me parece de enorme importancia): «Vivir el presente». Si me digo a mí mismo que el pasado ya se ha ido y que el futuro todavía no ha llegado, entonces sólo me queda un nivel en el que puedo actuar, el presente. Tal constatación tiene muchas implicaciones. Por ejemplo, puedo tomar consciencia del infinito valor del presente si pienso también en la muerte. Y esto resulta independiente de cualquier teoría concreta. Tomando consciencia del valor del presente puedo incluso decirme que no tengo sólo frente a mí este acto presente, sino también la presencia de todo el universo, es decir, que el mundo entero se me entrega. De este modo podemos observar los numerosos aspectos que puede acarrear una pequeña decisión.

De ahí mi respuesta afirmativa. Pero también puedo responder que sí y no; pues si se elimina cualquier referencia dogmática o teórica el individuo se convierte en alguien completamente dueño de

sí mismo. Por más que existan reglas sociales (o prejuicios sociales), no llega a tomar determinaciones, pues hasta tal punto es compleja cada situación. Por lo tanto, pienso a pesar de todo que en cierta medida conviene conocer diversos modelos de vida o, en todo caso, los modelos que los hombres tienen a su alcance a fin de orientarse. Habría que recuperar cierta actitud muy mal vista desde siempre: el eclecticismo. Siempre he admirado a Cicerón[809] cuando alaba la libertad e independencia de espíritu de los académicos (académicos en tanto que herederos de la Academia platónica, pero de tendencia probabilista). Antes de tomar cualquier decisión intentaban examinar las posibilidades más verdaderas desde un punto de vista racional. Y para encontrar las certidumbres más racionales buscaban el consejo, por así decirlo, unas veces del estoicismo, otras del epicureísmo y también del platonismo. A partir de unas circunstancias concretas tomaban su decisión de manera libre y personal.

Nietzsche también afirma, lo que resulta de lo más interesante, que no hay que temer seguir un consejo estoico y, a tenor de las circunstancias, poco después otro epicúreo. Ello no significa en absoluto que sólo pueda acudirse al estoicismo o al epicureísmo en busca de ayuda, pues también está el platonismo. Lo cierto es que algunos pueden encontrar su camino en el budismo o en una actitud escéptica, o incluso en el existencialismo, puesto que éste propone al menos una forma de vida. El caso del marxismo resulta algo más complejo, pero en el fondo se trata también de un modelo seguido por mucha gente de vida ejemplar.

Este eclecticismo, esta búsqueda de modelos no se limita pues a la teoría moral. Implican diversos recursos vitales, como la observación del otro, pero también figuras que se encuentran en la literatura o el cine. ¿Podría encontrarse en ocasiones la ética aquí, en el examen de tales modelos, más que en la filosofía? Conozco la importancia que han tenido en su caso determinados libros: una vez dijo que se había impregnado tanto de ciertos libros que sus personajes formaban parte de usted. Creo que a todos nos ha pasado lo mismo, y que tal cosa está relacionada con la ética.

Sí, he hablado de esto a propósito de Montaigne, Wittgenstein, Rilke o Goethe. Finalmente, todos ellos eran a su manera filósofos.

Pero lo mismo podría decirse de un autor contemporáneo y más popular, David Lodge. Muchas de sus novelas plantean realmente problemas filosóficos o religiosos, o en general problemas sobre formas de actuación. En las novelas se produce algo a lo que la filosofía nunca podrá llegar: la representación de una situación concreta y la manera en que ésta se desarrolla. Ello no significa que si alguien debe tomar una decisión deba leer antes una novela de Lodge, por ejemplo; lo que quiere decir es que, aunque no se presente la misma circunstancia, puede aprenderse enormemente de las novelas que se ocupan con la mayor gran lucidez de los acontecimientos vitales. Pero lo contrario resulta por desgracia cierto también. Durante la guerra leí las novelas de Charles Morgan, *Fontaine* y *Sparkenbrok*, ¡lo que me hizo sufrir enormemente! Estas novelas planteaban siempre más o menos la misma situación, el caso de un hombre muy cultivado e incluso de perfiles platónicos que valoraba enormemente la actitud contemplativa y el arte, y que utilizaba a la mujer como mera fuente de inspiración. En realidad esto me proporcionaría una concepción muy errónea de lo que es el amor –me refiero al amor humano, no al amor platónico–, de lo más seductora a causa de su barniz platónico, con la presencia constante de una tríada que formaba una unidad espiritual: el arte, el amor y la muerte. Creo que este tipo de pseudoplatonismo resulta bastante peligroso.

Pero usted no me había preguntado sobre mis malas lecturas. Me parece que en ocasiones conviene desconfiar de la melancolía tal como la entienden la literatura y la filosofía. Como por ejemplo, en el magnífico *Cuarteto de Alejandría* de Lawrence Durrell. En este caso no resulta en realidad peligrosa, pero hay pasajes filosóficos absolutamente incomprensibles que sobrecargan la novela. Y es que la novela puede ayudar sólo si describe un intento de perfeccionamiento, por ejemplo, mediante las acciones que puede mostrar directamente.

Pero entonces lo que extraemos de la lectura no es sólo cierto modelo a seguir, una lección que nos indique la manera de obrar en determinadas circunstancias. ¿Habría pues que distinguir entre una ética normativa, prescriptiva, para servirnos de la jerga actual de la filosofía moral, digamos para

entendernos, entre una ética de la obligación, de la ley moral kantiana, y otra ética de la descripción, pero también –como parece estar dando a entender– de la transformación?

En relación con la ética kantiana, que se encuentra en el centro del problema, me gustaría hablar con más cautela. Tengo tendencia, quizá de manera equivocada, a interpretar a Kant de forma menos rígida de lo habitual. A menudo he citado la fórmula kantiana: actúa de tal modo que la máxima de tu acción, es decir, que eso que dirige tu acción, pueda convertirse en ley general de la naturaleza. Como es evidente, esta fórmula no resulta demasiado atractiva en nuestros días, pero lo que me interesa de ella es justamente su vocación de universalidad. Uno de los secretos de la concentración sobre el instante presente, que constituye también un «ejercicio espiritual», es su pretensión de situarse en una perspectiva universal. En primer lugar implica la necesidad de ponerse en la situación del otro, y después aplicar, con la mayor sencillez, esta famosa regla: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Este principio no está basado en ninguna filosofía, sino que está ligado a la misma experiencia humana. Y en realidad la fórmula de Kant se corresponde también con esta idea de pasar de un yo inferior, egoísta, parcial, que no busca más que su propio beneficio, a un yo superior, que justamente descubre que no se encuentra solo en el mundo, sino que existe el mundo, la humanidad y los demás hombres, la gente a la que ama, etc. La verdad es que mi aprecio por el viejo Kant proviene en gran medida de esta fórmula: resulta por completo kantiana, en el sentido de que parece demostrar una voluntad sistemática en favor de la formulación de leyes, pero en realidad se trata de una ley que uno se da a sí mismo para mantenerse fiel a ella. Se trata de una ley que no viene impuesta desde el exterior, sino que proviene del interior. Y que tiene también la ventaja de no implicar dogma alguno. Me gustaría, por tanto, que volviera a rehabilitarse a Kant.

Nos está proponiendo al Kant del perfeccionamiento en lugar de ese otro Kant moralista que se estila en la actualidad, lo que resulta de lo más original.

Una última pregunta. Al final de su vida, Michel Foucault mostró mucho interés por las técnicas del yo, por las prácticas del yo, bajo la influencia de su concepto de ejercicio espiritual: ambos se muestran de acuerdo sobre este punto, pero la mayoría de filósofos contemporáneos no hablan de prácticas del yo, sino más bien de teorías sobre el yo. Por otro lado, ha criticado la idea de Foucault de una estética de la existencia. ¿Cómo explicaría sus posiciones respectivas en relación con la ética?

En una ocasión me dijo Foucault que le había influido mucho también mi primer artículo, que trataba del concepto de transformación, en el que diferenciaba entre dos formas de conversión: la *epistrophe*, el retorno al yo, y la *metanoia*, la transformación del yo. Desde este punto de vista existe por supuesto un importante acuerdo entre nosotros. Pero quizá se produce una diferencia: en cuanto que Foucault centra más bien su idea de prácticas del yo en una determinada actitud del individuo a la que denomina estética de la existencia, consistente en definitiva en conseguir que su existencia esté caracterizada por la bellaza. Por tanto le reprocho en cierta medida a Foucault eso que he dado en llamar su «dandismo». Los hombres célebres que le interesan a menudo tienen mucho de dandis, como Baudelaire –son individuos que han pretendido sobre todo llevar una existencia marcada por la belleza.

Por el contrario, yo más bien tendría tendencia a mostrarme no tan enteramente «ético» y sí más sensible a la concepción que he ido rastreando a lo largo de la Antigüedad, desde el *Timeo* hasta el final del período antiguo, el de la física entendida a manera de ejercicio espiritual. Me resulta más atractivo el aspecto cósmico de la filosofía, tal vez a causa de ciertas sensaciones que me ha sido dado experimentar, como la de un «sentimiento oceánico». Desearía por lo tanto que la filosofía se situara en la perspectiva del universo, o en la de la humanidad entendida como totalidad, o en la de la humanidad como otredad.

(Palabras recogidas por Sandra Laugier y Arnold I. Davidson.)

Notas

[1] Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, entrevistas con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, Albin Michel, París 2001.

[2] *Ibid.*, pág. 152.

[3] Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Folio, París 1995, pág. 271. [*¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1998.]

[4] *Ibid.*, pág. 265.

[5] Sobre una distinción similar en Plotino entre los métodos de la teología negativa y la experiencia mística véase el capítulo «Apofatismo y teología negativa».

[6] Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, pág. 153.

[7] Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, págs. 268-269.

[8] Hadot, Pierre, «La philosophie antique: une éthique ou une pratique», *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, París 1998, pág. 228.

[9] Hadot, Pierre, *Q'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, págs. 387, 379.

[10] Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, pág. 185. Véase también *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, págs. 387-391, 399-406.

[11] Véase también Hadot, Pierre, «La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine», *Études de philosophie ancienne*, *op. cit.*

[12] Hadot, Pierre, «Préface à Richard Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*», *Études de philosophie ancienne*, *op. cit.*, pág. 272.

[13] Friedmann, G., *La Puissance et la sagesse*, París 1970, pág. 359. El 30 de junio de 1977, poco antes de su muerte, Friedmann tuvo la gentileza de escribirme para explicarme hasta qué punto se había sentido «conmovido» por mis comentarios a su libro. En esa misma carta me remitía a las reflexiones finales que había expuesto en el coloquio organizado por el CNRS con motivo de la celebración del tercer centenario de la muerte de Spinoza, entre el 3 y el 5 de mayo de 1977, y en las cuales evocaba, a propósito de cierto pasaje de la *Ética* de Spinoza, el estoicismo de los antiguos. Véase Friedmann, G., «Le Sage et notre siècle», *Revue de synthèse*, t. 99, 1978, pág. 288.

[14] Friedmann, G., *La Puissance et la sagesse*, *op. cit.*, págs. 183-284.

[15] Epícteto, *Conversaciones*, III, 22, 20: «En adelante la materia sobre la cual habré de esforzarme será el pensamiento (*dianoia*), al igual que la del carpintero es la madera, o la del zapatero el cuero».

[16] Sobre el ámbito latino véase, por ejemplo, Rufin, *Hist. monach.*, cap. 7 (*PL*, t. XXI, 410 D): «*Cum quadraginta annis fuisset in exercitiis espiritualibus conversatus...*», y

cap. 29 (453 D): «*Ad acriora semetipsum spiritalis vitae extendit exercitia*». Para lo que se refiere a Grecia, Clemente de Alejandría, *Strom.*, IV, 6, 27, 1. Véase Leclerq, J., art. «Exercices spirituels», en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV. col. 1902-1908.

[17] La más que relevante obra de Rabbow, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Múnich 1954, ha resituado los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola dentro de la tradición antigua.

[18] Las obras acerca de este tema son relativamente escasas. El libro fundamental es el de P. Rabbow citado en la nota anterior. Véase igualmente un resumen de G. Luck en *Gnomon*, t. XXVIII, 1956, págs. 268-271; Hijmans, B.-L., *Askesis. Notes on Epictetus Educational System*, Assen 1959 (citado en las notas siguientes con el título de *Askesis*); Van Geytenbeek, A. C., *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen 1963; Schmid, W., art. «Epikur», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. V, col. 740-755; Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín 1969; Ingenkamp, H.-G., *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Gotinga 1971; véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual, o pesimismo y optimismo en la obra de Marco Aurelio», págs. 113-129. Véase igualmente Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París 1953.

[19] Pseudo-Galeno, *Hist. phil.*, 5, en *Doxographi Graeci*, pág. 602, 18 Diels, y Plutarco, *De plac.*, 1, 2, *ibid.*, pág. 273, 14 Diels. Esta concepción proviene de los cínicos, véase Diógenes Laercio, VI, 70-71. Sobre la noción cínica de *askesis*, véase el importante trabajo de Goulet-Cazé, M.-O., *L'Ascèse cynique. Un Commentaire de Diogène Laërce*, VI, 70-71, París 1986. Luciano (*Toxaris*, 27, *Vitarum auctio*, 7) da el nombre de *askesis* a las sectas filosóficas. Acerca de la necesidad de la práctica filosófica, véase Epícteto, *Dissert.*, II, 9, 13; II, 18, 26; III, 8, 1; III, 12, 1-7; IV, 6, 16; IV, 12, 13; Musonio Rufo, pág. 22, 9 y sigs. Hense; Séneca, *Epist.*, 90, 46.

[20] Séneca, *Epist.*, 20, 2: «*Facere docet philosophia, non dicere*».

[21] Epícteto, I, 4, 14-18: «el progreso espiritual no consiste en explicar mejor a Crisipo, sino en realizar la transformación mediante la propia libertad»; II, 16, 34.

[22] Epícteto, I, 15, 2: «El arte de vivir (o lo que es lo mismo, la filosofía) tiene como objetivo la propia vida»; véase I, 26, 7. Plutarco, *Quaest. conv.*, I, 2, 613 B: «Por el hecho de que la filosofía sea el arte de vivir no deben despreciarse los divertimentos».

[23] Galeno, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 4, pág. 11, 4 Marquardt: «hacerse mejor».

[24] Véase Nock, A. D., *Conversion*, Oxford 1933, págs. 164-186; Hadot, P., «*Epistrophè et metanoia* dans l'histoire de la philosophie», en *Actes du XIe Congrès international de philosophie*, Bruselas 1953; t. XII, págs. 31-36; art. «Conversio», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; art. «Conversion», en *Encyclopaedia Universalis*.

[25] Séneca, *Epist.*, 6, 1: «*Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurati... Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei*».

[26] Cicerón, *Tuscul.*, III, 6: «*Est profecto animi medicina philosophia*». Epícteto, II, 21, 15 y 22. Crisipo había elaborado una *Terapéutica de las pasiones. Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, § 474. Véase igualmente la siguiente sentencia atribuida a Epicuro por Usener, H., *Epicurea*, fr. 221: «Vacío es el discurso del filósofo si no contribuye a curar a los hombres

alguna pasión». Según Chadwick, H., *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, pág. 178, n. 338, esta sentencia sería más bien de origen pitagórico. Epícteto, III, 23, 30: «La escuela del filósofo es una clínica».

[27] Habremos de diferenciar entre los métodos estoico y epicúreo. Cabe observar las características entre las distintas escuelas; según Olimpiodoro, *In Alcib.*, pág. 6, 6 y sigs., 54, 15 y sigs., 145, 12 y sigs., Westerink: los estoicos curan lo perjudicial mediante su contrario; los pitagóricos abogan por mantener a distancia las pasiones; Sócrates cura homeopáticamente, redirigiendo por ejemplo el amor a las bellezas terrenales hacia la belleza eterna. Acerca del método homeopático de Sócrates, véase también Proclo, *In alcib.*, A. Segonds (ed.), Les Belles Lettres, París 1986, pág. 151, 14; t. II, pág. 217.

[28] Véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual...», págs. 113-129. El discernimiento entre lo que depende y lo que no depende de nosotros se encuentra en Epícteto, I, 1, 7; 1, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4 y *Manual*, § 1.

[29] Muchos tratados de ejercicios estoicos se han perdido; véase Diógenes Laercio, VII, 166-167. Existe un capítulo de las *Conversaciones* de Epícteto dedicado a la *askesis* (III, 12, 1-7). En él son clasificados los ejercicios desde el punto de vista de los *topoi* filosóficos relacionados con las tres facultades del alma: la desiderativa, la activa y la intelectual. En lo referente a la facultad desiderativa cabe destacar las siguientes líneas: «Eso no es todo a propósito de las dificultades y peligros propios de los ejercicios, sino que debe trazarse un objetivo adecuado. ¿Y cuál sería ese objetivo? Servirnos libremente de nuestros deseos y aversiones. ¿Qué hay que decir sobre esto? No deben verse frustrados los deseos y caer en aquello que queríamos evitar. He aquí, pues, el objetivo del ejercicio... Como estamos acostumbrados a poner nuestros deseos y aversiones exclusivamente al servicio de cosas que no dependen de nosotros, tenemos que acostumbrarnos a actuar de modo contrario» (véase *supra* nota 27). El texto prosigue con una invitación a la práctica, que debe comenzar con objetivos pequeños. La parte dedicada a la facultad activa es muy breve: intentar actuar en el momento y el lugar deseado. La última parte, dedicada a la facultad intelectual, invita al discípulo a poner bajo control sus representaciones. En definitiva, Epícteto aconseja realizar los ejercicios de manera discreta, sin ostentación. Existe igualmente un breve tratado *Sobre la práctica*, de Musonio Rufo (págs. 22-27 Hense). Tras una introducción general referente a la necesidad de la práctica en la filosofía, recomienda el ejercicio físico (habituarse a los rigores de la intemperie, del hambre, de la sed), beneficioso también para el alma al dotarla de fuerza y templanza, además de aquellos otros ejercicios exclusivos de ella. Éstos consisten, según Musonio, en impregnarse de las demostraciones y principios relativos al discernimiento entre el verdadero y el falso bien, entre el verdadero y el falso mal. Gracias a este doble ejercicio, uno se acostumbra a no temer aquello que la mayoría de hombres considera infortunios: la pobreza, el sufrimiento, la muerte. El tratado *Sobre la práctica* de Pseudo-Plutarco, conservado en árabe (véase Guildemeister, J. y Bücheler, F., «Pseudo-Plutarcos, *péri askêsesôs*», en *Rheinisches Museum*, NF, t. XXVII, 1872, págs. 520-538), no presenta demasiado interés.

[30] Filón, *Quis rerum div. heres*, § 253.

[31] Filón, *Leg. Alleg.*, III, §18.

[32] El término *therapeiai* puede significar también actos de culto, que resulta en el contexto de Filón de Alejandría el sentido más plausible. De cualquier forma, mi opinión es que aquí se está refiriendo a la terapéutica de las pasiones, véase *Special. leg.*, I, §§ 191, 197, 230 y II, § 17.

[33] *Tôn kalôn mnêmai*, véase Galeno, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, pág. 19, 8 Marquardt, y véase *infra* nota 35.

[34] En relación con este tema, véase Rabbow, P., *Seelenführung*..., *op. cit.*, págs. 249-259; Hijmans, B.-L., *Askesis*..., *op. cit.*, págs. 68-70. Véase en especial Epícteto, IV, 12, 1-21.

[35] La idea de tensión (*tonos*) aparece en especial en Epícteto, IV, 12, 15 y 19. Este concepto de *tonos* resulta fundamental en el estoicismo, al igual que el de relajación (*anesis*) en el epicureísmo, véase Ravaisson, F., *Essai sur la* Métaphysique *d'Aristote*, t. II, pág. 117.

[36] Epícteto, IV, 12, 7; Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 13; Galeno, *De cosnosc. cur. animi morbis*, I, 9, 51, p. 40, 10 Marquardt.

[37] Epícteto, IV, 12, 15-18.

[38] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 54; véase igualmente III, 12; VIII, 36; IX, 6.

[39] Sólo el presente depende de nosotros; la libertad de acción no puede extenderse al pasado ni al futuro; o bien debe limitarse al acto presente o bien aceptar el dictado del destino: Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 14; IV, 26, 5; XII, 26; Séneca, *De benef.*, VII, 2, 4: «*His praesentibus gaudet*».

[40] Marco Aurelio, III, 10; II, 14; VIII, 36.

[41] Véase, por ejemplo, Marco Aurelio, III, 2; IV, 23. El texto de Marco Aurelio, III, 2, se refiere más bien al contacto con la naturaleza. Puede encontrarse la idea del valor cósmico del instante en V, 8, 12: «Este acontecimiento te ha sucedido, te ha sido enviado, ha sido puesto en relación contigo, pues estaba predeterminado desde el principio en virtud de causas muy anteriores».

[42] Epícteto, II, 16, 2-3 y III, 8, 1-5.

[43] Véase Rabbow, P., *Seelenführung*..., *op. cit.*, págs. 124-130 y 334-336; Hadot, I., *Seneca*..., *op. cit.*, págs. 57-58. Véase Galeno, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24, págs. 18-19; 5, 25, pág. 19, 8 Marquardt; Séneca, *De benef.*, VII, 2, 1; Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 63.

[44] Séneca, *De benef.*, VII, 2, 1-2; Epícteto, III, 3, 14-16.

[45] Acerca del papel de la retórica en los ejercicios espirituales, véase Rabbow, P., *Seelenführung*..., *op. cit.*, págs. 55-90; Hijmans, B.-L., *Askesis*..., *op. cit.*, pág. 89; Hadot, I., *Seneca*..., *op. cit.*, págs. 17 y 184, y para los ejemplos en Plutarco, Ingenkamp, H.-G., *Plutarchs Schriften*..., *op. cit.*, págs. 99 y sigs.

[46] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 58: «Ante cada circunstancia represéntate a quienes les sucedió lo mismo y el modo en que se afligían, se sorprendían y se hacían recriminaciones. ¿Y ahora dónde están? Ya no existen». Epícteto, *Manual*, § 21: «Represéntate cada día la muerte, el exilio y todo aquello que parece temible; sobre to-

do la muerte; y no serás jamás asaltado por pensamientos bajos ni deseos excesivos». Acerca de este ejercicio, véase Barrow, P., *Seelenfürung...*, *op. cit.*, pág. 330.

[47] Véase Filón, *supra* nota 33; Hijmans, B.-L., *Askesis...*, *op. cit.*, pág. 69, destaca la frecuencia con que aparece la expresión «recuerda» en Epícteto. También la encontramos a menudo en Marco Aurelio, por ejemplo, II, 4; VIII, 15; VIII, 29. Galeno, por ejemplo, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, pág. 19, 8 Marquardt: «Tener siempre "a mano", en virtud de la memoria, la fealdad de aquellos que sucumben a la cólera y la belleza de quienes la dominan».

[48] Tras muchas dudas traduzco *melete* por «meditación». En realidad *melete* y su equivalente latino *meditatio* designan los «ejercicios preparatorios», en especial los de los retóricos. Me he resignado por último a adoptar la palabra «meditación» porque el ejercicio al que se refiere *melete* se corresponde bastante bien, finalmente, con eso que en la actualidad se entiende por meditación: un intento de asimilar, de mantener viva en el espíritu una idea, una noción, un principio. Pero no conviene olvidar nunca la ambigüedad del término: la meditación es ejercicio y el ejercicio es meditación. Por ejemplo, la «pre-meditación» de la muerte es «pre-ejercicio» de la muerte: la *cottidiana meditatio* citada en la nota siguiente es «ejercicio cotidiano».

[49] Véase Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, págs. 23-150 y 325-328. Véase Séneca, *De benef.*, VII, 2, 1: «*Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cottidiana meditatione perduci, ut sua sponte occurrant salutaria*». Galeno, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 25, pág. 19, 13 Marquardt.

[50] Acerca de la *praemeditatio malorum*, véase Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, págs. 160-179, y Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, pág. 60-61.

[51] Véase *supra* nota 47.

[52] Véase *supra* nota 43.

[53] Véase Ingenkamp, H.-G., *Plutarchs Schriften...*, *op. cit.*, págs. 99-105; Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, págs. 148 y 340-342.

[54] Galeno, *De cosnosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24, pág. 18, 12 Marquardt: «Es necesario cuando uno se levanta por la mañana considerar, en relación con las distintas actividades de la jornada, qué vale más, si vivir esclavo de las pasiones o bien utilizar la razón frente a ellas». Marco Aurelio, II, 1, 1: «Desde el alba, no dejes de repetirte: "Quiero dejar de ser chismoso, desagradecido, insolente, bribón, egoísta". Tales vicios se producen al desconocer las diferencias entre los verdaderos bienes y los verdaderos males». V, 1, 1: «Por la mañana, cuando te cueste levantarte, ten siempre a mano el siguiente pensamiento: me levanto para actuar con rectitud».

[55] Acerca del examen de consciencia, véase Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, págs. 180-188 y 344-347; Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 68-70; Hijmans, B.-L., *Askesis...*, *op. cit.*, pág. 88.

[56] Plutarco, *Quomodo quis sent. prof. uirt.*, § 21, 82 F: «Zenón creía que cualquiera podía, por medio de sus sueños, tener consciencia de sus progresos. Tales progresos son reales cuando uno no se ve, en sueños, vencido por alguna pasión vergonzosa o

participando en hechos malvados o injustos, y ni siquiera comentándolos, lo que sucede cuando las facultades imaginativas y afectivas del alma, controladas por la razón, brillan como en un océano resplandeciente de serenidad, al que ninguna nube viene a perturbar». Sobre este mismo tema, véanse *infra* notas 126 y 127.

[57] Véase *infra*, nota 105.

[58] Sobre el tema de la dirección espiritual, véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 5-97. Hay que citar especialmente a Galeno, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 7, 36, pág. 27, 22 Marquardt; es preciso preguntarle con franqueza a un hombre de más edad si queremos conocer verdaderamente nuestras faltas.

[59] Véase Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, pág. 331, n. 64; Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.* pág. 59. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio, evidentemente, suponen en este caso el modelo por excelencia. Pero cabe destacar también Horacio, *Sat.*, I, 4, 138: «Cuando tengo tiempo, me complace pasar estos pensamientos a la escritura». (*«Ubi quid datur oti, includo chartis.»*)

[60] La fórmula es de Descartes (*Discours de la Méthode*, II, pág. 18, 27 Gilson), pero expresa de manera inmejorable el ideal estoico de coherencia interior.

[61] Acerca de este tema, véase Laín Entralgo, P., «Die platonische Rationalisierung der Besprechung (*epoide*) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort», en *Hermes*, t. 86, 1958, págs. 298-323, y *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven 1970 [*La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Rubí, 1987] (debiéndose revisar también Kudlien, F., en *Gnomon*, 1973, págs. 410-412).

[62] Véase Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, págs. 215-222 y 352-354; Gerhard, G. A., *Phoinix von Kolophon*, Leipzig 1909, págs. 228-284; Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 16-17. Véase Séneca, *Epist.*, 94, 27 y 43; 98, 5; 108, 9. Sobre los compendios de sentencias poéticas y filosóficas, véase Spoerri, W., art. «Gnomè», en *Der kleine Pauly*, t. II, 1967, col. 822-829; Chadwick, H., *The Sentences of Sextus*, *op. cit.*; Klauser, Th., art. «Apophthegma», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, *op. cit.*, t. I, 1950. col. 545-550. Véase también Wendland, P., *Anaximenes von Lampsakos*, Berlín 1905, pág. 100 y sigs.

[63] El término *akroasis* utilizado por Filón (véase *supra* nota 30) significa, entre otras cosas, el seguimiento de cursos de filosofía; véase Epícteto, III, 23, 27 y 38. Los cursos incluían por lo general la lectura comentada de algún texto filosófico (*anagnosis*), a menudo realizada por un discípulo y comentada por el maestro (Epícteto, I, 26, 1; Porfirio, *Vita Plotini*, § 14). Véase Bruns, I., *De schola Epicteti*, Kiel 1897. Ello no excluye, por supuesto, la lectura individual de textos filosóficos, Epícteto, IV, 4, 14-18 (en donde Epícteto reprocha a sus discípulos la lectura de textos sin ponerlos en práctica). Estos cursos de filosofía comprendían, además de lecturas comentadas, un diálogo (*diatribe*) con los oyentes y discusiones individuales (véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, pág. 65). Todas estas actividades en conjunto podían suponer para el oyente una forma de ejercicio espiritual. En lo relativo a la lectura, añadamos que la exégesis, literal o alegórica, pasará a constituir uno de los ejercicios espirituales más importantes hacia finales de la Antigüedad, tanto para las comunidades paganas como para las cristianas.

[64] Acerca de los programas de estudio de las escuelas helenísticas, que pasan de las sentencias a los *epitomai* (resúmenes de los más importantes principios) y luego a los grandes tratados, véase Hadot, I., págs. 53-56, y «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en *Actes du VIII[e] congrès de l'Association Guillaume Budé,* París 1969, págs. 347-353.

[65] Acerca de tal ejercicio de definición, véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual...», págs. 113-129.

[66] Sobre este ejercicio, véase Rabbow, P., *Seelenführung..., op. cit.*, págs. 42-49.

[67] La expresión de Filón (véase *supra* nota 30) «indiferencia frente a las cosas indiferentes», corresponde en realidad a los ejercicios espirituales de Marco Aurelio, XI, 16: «Vivir siempre en una perfecta felicidad: el alma puede encontrar vigor dentro de sí misma si demuestra indiferencia en relación con las cosas indiferentes». Esta fórmula parece hacerse eco de la definición de la finalidad de la vida humana acuñada por Aristón de Quíos (*Stoic. Vet. Fragm.*, t. 1, § 360). Acerca de este tema, véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual...», págs. 113-129. Recordemos que por «indiferencia» no se entiende ausencia de interés, sino por el contrario sentir idéntico afecto (sin establecer «diferencia» alguna) por cada uno de los instantes de la existencia.

[68] Véase Rabbow, P., *Seelenführung..., op. cit.*, págs. 223-249 e Ingenkamp, G.-H., *Plutarchs Schriften..., op. cit.*, págs. 105-118. El término técnico es *ethismos.*

[69] *Gnomologium Vaticanum,* § 64. Véase también *Epístola a Meneceo,* § 122: «Nadie es demasiado joven o demasiado viejo para ocuparse de la salud de su alma». Pueden encontrarse los textos en griego de las obras que citamos, cómodamente reunidos, en Arrighetti, G., *Epicuro, Opere,* Turín 1960.

[70] *Ratae Sententiae,* § 11: «Si a causa de nuestras aprensiones no sintiéramos ningún miedo ante los fenómenos celestes y la muerte, temiendo que ésta resulte terrible para nosotros, y a causa también de nuestra ignorancia sobre los límites del dolor y de los deseos, no tendríamos ninguna necesidad de la *physiologia*». Sobre la teología epicúrea, véase Schmid, W., art. «Epikur», en *Reallexikon für Antike und Christentum, op. cit.*, t. V, 1962. col. 735-740; Lemke, D., *Die Theologie Epikurs,* Munich 1973.

[71] *Ratae Sententiae,* § 29; *Carta a Meneceo,* § 127.

[72] *Gnom. Vat.*, § 33 (trad. A.-J. Festugière, en Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux,* París 1946, pág. 44).

[73] Sobre este tema, véase Schmid, W., art. «Epikur», col. 722-723, y véanse *infra* notas 82 y 130.

[74] Fragm. 469 en Usener, H., *Epicurea,* pág. 300; fragm. 240 en Arrighetti, G., *Epicuro..., op. cit.*, pág. 567.

[75] Acerca de estos ejercicios de meditación, véase Schmid, W., art. «Epikur», pág. 744; Rabbow, P., *Seelenführung..., op. cit.*, págs. 129 y 336-338; Hadot, I., *Seneca..., op. cit.*, págs. 52-53; véase *Carta a Meneceo,* § 135: «Todas estas enseñanzas y otras de similar naturaleza medítalas día y noche en soledad y también con algún compañero semejante a ti. De este modo jamas sentirás temor, ni en vela ni en vigilia, pudiendo vivir co-

mo un dios entre los hombres». Véase también *ibid.*, § 123: «Así pues, recordando las enseñanzas que no he dejado de transmitirte, ponlas en práctica y medítalas en tu interior, puesto que constituyen los preceptos para llevar una existencia de rectitud...»; § 124: «Acostúmbrate a vivir con la idea de que la muerte no es nada para nosotros».

[76] Véase Filodemo, *Adversus [¿sofistas?]*, col. 4, 10-14, pág. 87 Sbordone, citado por Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, pág. 46, n. 1, y Schmid, W., «Epikur», art. cit., col. 774. El término técnico utilizado aquí para indicar que esta sentencia debe encontrarse siempre «a mano» es *parhepomenon.*

[77] Por ejemplo las *Ratae Sententiae (Kuriai Doxai)* (conocidas por Cicerón, *De fin.*, II, 20) y el *Gnomologium Vaticanum.*

[78] Acerca del programa de estudios de la escuela epicúrea, véase *supra* nota 64.

[79] *Epístola a Pítocles*, § 85, y *Epístola a Herodoto*, § 37: «Recomiendo aplicar una constante atención al estudio de la *physiologia*, considerando que es ésta la que procura mayor serenidad en la vida».

[80] Lucrecio, *De rerum natura*, III, 16 y 30: «*Moenia mundi; discedunt, totum uideo per inane geri res... His ibi me rebus quaedam diuina voluptas percipit atque horror, quod sic natura tua ui tam manifesta patens ex omni parte retecta est*». Este pasaje de Lucrecio resulta verdaderamente remarcable. Por una parte demuestra de modo inmejorable que la física proporcionaba verdaderamente uno de sus mayores placeres al sabio epicúreo: permitía una visión imaginativamente grandiosa de la formación y disolución del universo en la infinitud del espacio. Por otra, concede un enorme valor a uno de los sentimientos más esenciales de la experiencia humana, el *horror* frente al enigma de la naturaleza. En seguida vienen a la cabeza las palabras de Goethe, *Fausto*, II 6272: «La capacidad de estremecerse es la más noble del hombre. Por más que el mundo le haga pagar un alto precio por tal emoción es en el sobrecogimiento desbordado como su corazón puede percibir la prodigiosa realidad». («*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure, Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure*».) En lo referente a los ejercicios espirituales epicúreos, véase en especial el libro de Schrijvers, P.-H., *Horror ac divina Voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970.

[81] Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 62-63; Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, pág. 280. Véase Cicerón, *De finibus*, I, 17, 55 y I, 19, 62; *Tuscul.*, III, 15, 32-33.

[82] *Gnom. Vat.*, § 75: «Ese proverbio que dice: "Espera al final de una larga vida (para saber si ha sido venturosa)" demuestra una gran ingratitud a los bienes pasados»; véanse igualmente §69 y §19: «Quien olvida el bien pasado es ya un anciano».

[83] Véase Hoffmann, E., «Epikur», en Dessoir, M., *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Wiesbaden 1925, pág. 223: «La existencia debe ser considerada antes que nada como puro azar, para poder luego entenderse como una maravilla absolutamente única. Es preciso llegar al convencimiento de que la vida, de manera inexorable, sólo nos acaece una vez, para poder festejarla por lo que de única e irremplazable tiene».

[84] *Gnom. Vat.*, § 14, y Lucrecio, 957-960. Véase Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, París 1975, págs. 269-283.

[85] Horacio, *Odas*, I, 11, 7: «*Dum loquimur fugerit inuida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero*», y II, 16, 25: «*Laetus in praesens animus*».

[86] Acerca de este tema, véase Schmid, W., «Epikur», art. cit., col. 740-755; Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, págs. 36-70; Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 63 y sigs.; Rodis-Lewis, G., *Épicure...*, *op. cit.*, págs, 362-369.

[87] Véase Sudhaus, S., «Epikur als Beichtvater», en *Archiv für Religionswissenschaft*, t. 14, 1911, pág. 647 y sigs. El texto fundamental es Filodemo, *Péri parrêsias*, A. Olivieri (ed.), Leipzig 1914; véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, pág. 63. Véase Gigante, M., «Philodème: Sur la liberté de parole», *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, París 1968, págs. 196-217.

[88] Schmid, W., «Epikur», art. cit., col. 741-743.

[89] Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, *op. cit.*, pág. 69.

[90] La prehistoria de los ejercicios espirituales hay que buscarla en primer lugar en la tradición de reglas de vida características de la parénesis popular (véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 10-22). Pero, ¿es posible remontarse todavía más atrás y hallarla en el pitagorismo y, aún más lejos, en ciertas tradiciones mágico-religiosas y chamánicas relativas a técnicas respiratorias y ejercicios memorísticos? Tal es la teoría defendida por Dodds, E.-R., *Les Grecs et l'irrationnel*, París 1965, págs. 135-174 [*Los griegos y lo irracional*, trad. María Araújo, Alianza, Madrid 2003]; Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, París 1968, pags. 423-425; Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, París 1971, pág. 94 y sigs. y 108 y sigs. [*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. Juan Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona 1993]; Detienne, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París 1967, págs. 124 y sigs., y *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimon dans le pythagorisme ancien*, París 1963; Joly, H., *Le Renversement platonicien*, París 1974, págs. 67-70. Ello resulta, en realidad, posible. Como quiera que fuere, no he creído oportuno desarrollar aquí este asunto, en primer lugar a causa de mi desconocimiento en terrenos como la antropología prehistórica y la Grecia arcaica; en segundo lugar, porque soy de la opinión de que los problemas relacionados con la historia del pitagorismo resultan extremadamente complejos, debiéndose por tanto someter los testimonios a una crítica muy rigurosa (muchos de tales testimonios son refundiciones tardías idealizadas, en las cuales se reflejan concepciones estoicas y platónicas); y en tercer lugar, porque los ejercicios espirituales que nos interesan son precisamente procesos mentales que nada tienen que ver con el trance cataléptico, sino que responden por el contrario a una rigurosa necesidad de control racional, necesidad que se nos hace patente con la aparición de la figura de Sócrates.

[91] El Sócrates histórico supone un enigma, probablemente irresoluble. Pero la figura de Sócrates tal como nos la presentan Platón, Jenofonte y Aristófanes ha sido atestiguada históricamente. En las páginas siguientes será a tal figura histórica a la que me referiré al hablar de Sócrates.

[92] Con estas comillas quiero destacar el hecho de que no se trata de diálogos auténticamente socráticos, sino de composiciones literarias que imitan, más o menos,

los diálogos de Sócrates o aquellos en los cuales Sócrates interviene. En este sentido puede decirse que los diálogos de Platón son socráticos.

[93] Platón, *Fragmentos*, 187e 6.

[94] Aristóteles, *Sophist. Elenchi*, 183b 8: «Sócrates adoptaba siempre el papel de interrogador y no el de interrogado, puesto que se jactaba de no saber nada». Platón, *Apolog. Socrat.*, 21d 5: «No pretendo saber aquello que no sé».

[95] Platón, *Apolog. Socrat.*, 30e 5: «Si lo que queréis es que muera, pensad que no encontraréis fácilmente a otro hombre [...] cercano a vosotros que, por voluntad divina, os estimule de similar modo a como el tábano estimula al caballo».

[96] Preocuparse de uno mismo, *Apolog. Socrat.*, 29d, 31b, 36c.

[97] Platón, *Apolog. Socrat.*, 29d 5; y también 30a 6: «Mi única ocupación consiste en ir por las calles para convenceros de que no hay que preocuparse del cuerpo ni de la riqueza con tanta pasión como de vuestra alma, a fin de mejorarla en lo posible».

[98] Platón, *Apolog. Socrat.*, 36c 1.

[99] Platón, *Banquete*, 215c-216a.

[100] Desde este punto de vista la exhortación estoica sigue siendo de carácter socrático. Más de una conversación de Epícteto parece imitar las maneras socráticas, por ejemplo, I, 11, 1-40. Epícteto elogia por otra parte el método socrático, II, 12, 5-16, pero subraya las dificultades que rodean la práctica en su época (II, 12, 17 y 24): «En nuestros días la práctica apenas ofrece garantías, sobre todo en Roma». Epícteto recrea la figura de un filósofo que intenta dialogar a la manera socrática con cierto personaje consular y acaba recibiendo un buen golpe. Es cierto que similar circunstancia le había sucedido al propio Sócrates, si hemos de dar crédito a Diógenes Laercio, II, 21.

[101] Sobre la historia de este tema, véase Courcelle, P., *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, t. I-III, París 1974-1975.

[102] Platón, *Banquete*, 174d.

[103] Platón, *ibid.*, 220c-d.

[104] Aristófanes, *Nubes*, 700-706; 740-745; 761-763. A decir verdad, el sentido de estos versos no resulta del todo claro. Pueden interpretarse como alusión a ciertos ejercicios de concentración mental; esto es lo que hacen Méautis, G., *L'Âme hellénique*, París 1932, pág. 183; Festugière, A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París 1950, 2.ª ed., págs. 67-73; Schmid, W., «Das Sokratesbild der Wolken», en *Philologus*, 1948, t. 97, págs. 209-228; Taylor, A. E., *Varia Socratica*, Oxford 1911, págs, 129-175. Los términos *phrontizein* y *ekphrontizein* empleados en la descripción de Aristófanes se han convertido, quiza bajo la influencia de éste, en términos técnicos para referirse a las costumbres de Sócrates: véase Platón, *Banquete*, 220c (Sócrates permanece en pie, *phrontizon ti*), y Jenofonte, *Banquete*, VI, 6 (Sócrates es llamado *phrontistes*). Pero no es seguro que este *phrontizein* corresponda, en Aristófanes, a un ejercicio de meditación y repliegue sobre sí mismo. En primer lugar, la comparación con el tábano deja entender que el pensamiento emprende el vuelo hacia las cosas «más elevadas» y, tal como dice Jenofonte en el *Banquete*, se acerca a los «meteoros», es decir, a las cosas celestiales (véase Platón, *Apol. Socrat.*, 18b). Por otra parte, el Estrepsiada de *Nubes*,

phrontizei sobre los expedientes utilizados por él para solucionar un asunto, y no sobre sí mismo. Se trata más bien de un método de investigación (véase 742: «distingue y examina»). Considero del mayor interés la fórmula: «Si te estancas en algún momento corre rápidamente hacia otra parte»; repetida en 743: «Si te confunde alguna idea, déjala de lado y pasa a otra; sometiéndola más tarde de nuevo a examen, remuévela y sopésala bien». Esto significa que si uno se encuentra con una aporía debe retomar la cuestión adoptando un nuevo punto de partida. Tal método es aplicado habitualmente en los diálogos de Platón, como ha demostrado Schaerer, R., *La Question platonicienne*, París 1969 (2.ª ed.), págs. 84-87, quien cita *Menón*, 79e; *Fedón*, 105b; *Teeteto*, 187a-b; *Filebo*, 60a. Tal como destaca R. Schaerer, pág. 86, se trata de un procedimiento «que obliga al pensamiento a girar en redondo en búsqueda de la verdad». Quizás este aspecto del método pueda explicar las alusiones de Aristófanes a los desvíos y movimientos del pensamiento. Sea como fuere, este método puede encontrarse también en Aristóteles (véanse los ejemplos reunidos por Bonitz, H., *Index aristotelicus*, Berlín 1870 [2.ª ed., Graz 1955], col. 111, líneas 35 y sigs.): «Adoptando otro punto de partida podemos decir [...]». Este mismo método es adoptado también por Plotino, por ejemplo en *Enn.*, V, 8, 4, 54; V, 8, 13, 24; VI, 4, 16, 47. Con relación a Aristóteles, véanse las observaciones de Düring, I., «Aristoteles und das platonische Erbe», en la recopilación *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, págs. 247-248.

[105] Diógenes Laercio, VI, 6. Ejemplos de prácticas de este tipo (los hombres de la Antigüedad a menudo hablaban consigo mismos en voz alta): Pirrón, en Diógenes Laercio, IX, 64: «En cierta ocasión en que se sorprendiera a Pirrón a punto de ponerse a hablar consigo mismo, se le preguntó la razón. Su respuesta fue que se estaba ejercitando (*meletan*) para ser mejor». Filón de Atenas, en Diógenes Laercio, IX, 69: «Filón a menudo hablaba consigo mismo; es por eso por lo que Timón había dicho de él: "Oh Filón, quien alejado de los demás hombres conversaba y hablaba consigo mismo, despreocupado de toda gloria o disputa"». Cleantes, en Diógenes Laercio, VII, 171: «Cleantes se hacía a menudo a sí mismo reproches en voz alta. Aristón, que le había escuchado, le preguntó: "¿A quién haces esos reproches?". Cleantes respondió: "A un anciano de blancos cabellos pero de escasa inteligencia"». Horacio, en *Sat.*, I, 4, 137: «Tales son las reflexiones que me hago con los labios cerrados» («*Haec ego mecum compressis agite labris*»). Epícteto, III, 14, 1: «Si eres un hombre sal de paseo en soledad y conversa contigo mismo». Acerca de la meditación durante el paseo, véase Horacio, *Epist.*, I, 4, 4-5: «¿O bien vas en silencio y andando despacio, atravesando saludables bosques, llevando en la cabeza pensamientos dignos de un sabio y de un hombre de bien?». Sobre los problemas del diálogo interior o exterior con uno mismo, véase Leo, F., «Der Monolog im Drama», en *Abhandlungen der Götting. Gesellschaft der Wissenchaft.*, N.F.X., 5, Berlín 1908; Schadewalt, W., *Monolog und Selbstgespräch. Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragöedia*, Berlín 1926; Dirlmeier, F., «Vom Monolog der Dichtung zum "inneren" Logos bei Platon und Aristoteles», en *Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen*, Heidelberg 1970, págs. 142-154; Misch, G., *Geschichte der Autobiographie*, t. I, Berna 1949, págs.

86, 94, 363, 380, 426, 450, 468. En lo referente a la prehistoria de este ejercicio, cabe destacar a Homero, *Odisea*, XX, 18-23: «Golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras: "¡Paciencia, corazón mío! ¡Peores cosas fue necesario soportar el día en que Cíclope, preso de furia, devoraba a mis valientes compañeros!". De este modo le hablaba a su corazón; y su alma resistía, acostumbrada al aguante». Este texto es citado por Platón, *República*, 441b: «En este pasaje Homero ha presentado claramente una especie del alma censurando a otra; la que reflexiona acerca de lo mejor y de lo peor, censurando a la que se enardece irracionalmente», y *Fedón*, 94d-e. Véanse *supra* notas 58-61.

[106] Así, según Porfirio, *Vita Plotini*, 8, 19: «Plotino estaba al mismo tiempo presente tanto para sí mismo como para los demás».

[107] Platón, *Menón*, 75c-d.

[108] Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon*, París 1947, págs. 337-338.

[109] Véase *supra* nota 104. Schaerer, R., *La Question platonicienne*, *op. cit.*, págs. 84-87, muestra el verdadero significado de este método platónico.

[110] Platón, *Carta* VII, 344b y 341c-d. Véase Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, pág. 8; Schaerer, R., *La Question platonicienne*, *op. cit.*, pág. 86. Ambos libros son de enorme importancia a propósito del punto de vista aquí mantenido.

[111] Platón, *República*, 450b.

[112] Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, pág. 3, quien cita el texto de *Político*, 285-286 para justificar esta afirmación. Véanse igualmente las páginas 162-163 del mismo libro. Schaerer, R., *La Question platonicienne*, *op. cit.*, pág. 216.

[113] Platón, *Político*, 285c-d.

[114] *Ibid.*, 286d. Como observa Schaerer, R., *La Question platonicienne*, *op. cit.*, pág. 87: «La definición no es nada por sí misma: la importancia recae en el camino recorrido para alcanzarla; el interlocutor adquiere mayor agudeza mental (*Sofista*, 227a-b), mayor confianza (*Teeteto*, 187b) y mayor habilidad en todo (*Político*, 285d y sigs.); su alma se purifica y rechaza las opiniones que cerraban el camino a la enseñanza (*Sofista*, 230b-c). Pero al margen de las palabras utilizadas para designar tal progreso dialéctico éste se produce siempre en el alma del interlocutor –y por lo tanto, en la del lector inteligente».

[115] Veáse Schaerer, R., *La Question platonicienne*, *op. cit.*, págs. 38-44. Goldschmidt, V., *Les Dialogues de Platon*, *op. cit.*, págs. 79-80, 292 y 341: «En *República* se da solución al problema de la justicia resaltándose sus ventajas. Al mismo tiempo y justamente por ellas se exhorta a ser justo». Acerca del carácter protréptico de los diálogos, véase Gaiser, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Sttutgart 1959, y *Platone come scrittore filosofico*, Nápoles 1984.

[116] Platón, *Menón*, 81e.

[117] Platón, *República*, 505d.

[118] El ejercicio dialéctico, al alejar del pensamiento cualquier ilusión de sentido, supone ese aprendizaje de la muerte del que ya hemos hablado: véase Platón, *Fedón*, 83a.

[119] Parain, B., «La Langage et l'existence», en el trabajo colectivo *L'Existence*, París 1945, pág. 173. Los relatos de B. Parain suponen un intento de análisis de esta relación entre el lenguaje y la muerte, en especial *La Mort de Socrate*, París 1950.

[120] Salustio, *Des dieux et du monde*, V, 3.

[121] Platón, *Apol. Socrat.*, 28b-30b.

[122] Platón, *Fedón*, 67e; véase también 64a y 80e.

[123] Platón, *Fedón*, 67c (cabe destacar el verbo «habituarse» en relación con un ejercicio).

[124] Véase *supra* nota 90.

[125] Véase Platón, *Fedón*, 65e, 66c, 79c, 81b, 83b-d, 84a: «El alma filosófica serena las pasiones, sigue el hilo del razonamiento y no deja de estar presente en él; toma lo verdadero y lo divino, todo aquello que no depende de la opinión, por espectáculo y también por alimento...».

[126] Platón, *República*, 571c.

[127] *Ibid.*, 571d-572a.

[128] Platón, *Fedón*, 64a-b. Probable alusión a *Nubes*, de Aristófanes (103 y 504).

[129] La Rochefoucauld, *Máximas*, § 26.

[130] Horacio, *Epist.*, 1, 4, 13-14: «*Omnem crede diem tibi diluxisse supremum; grata superueniet quae non sperabitur hora*». Una vez más aparece aquí el tema epicúreo de la gratitud; véanse *supra* notas 73 y 82.

[131] Montaigne, *Ensayos*, A. Thibaudet (ed.), París 1953, pág. 110. Véase Séneca, *Epist.*, 26, 8: «*Interim commodabit Epicurus qui ait: "Meditare mortem" uel si commodius sic transire ad nos hic potest sensus: "Egregia res est mortem condiscere"... Meditare mortem: qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, seruire dedidicit*». Cabe observar que el estoico Séneca ha extraído la máxima «*Meditare mortem*» de Epicuro.

[132] Epícteto, *Manual*, § 21. Marco Aurelio, II, 11: «Actúa, habla y piensa siempre como alguien que en cualquier momento puede ser privado de existencia».

[133] Véanse *supra* notas 38, 84 y 85.

[134] Véase Waelhens, A. de, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina 1942, págs. 135-151. Véase en especial Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 53 [*Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Trotta, Madrid 2003] en donde Heidegger, como destaca con razón Brague, R. en la reseña que ha realizado sobre esa obra en *Études philosophiques*, 1982, «se ocupa de diferenciar entre ser-para-la-muerte y *meditatio mortis*». Es cierto que el ser-para-la-muerte heideggeriano adquiere sólo su verdadero sentido, precisamente, en el horizonte propio de Heidegger; pero no es menos cierto que estamos ante una forma de pensamiento que convierte la anticipación o antelación de la muerte en condición de la existencia auténtica. Recordemos que en la filosofía platónica no se trata sólo de pensar en la muerte, sino de la práctica de un ejercitarse para la muerte que supone, de hecho, un ejercitarse para la vida.

[135] Platón, *República*, 525c 5 y 532b 8: «Con la totalidad del alma», véase *ibid.*, 518c: «Como el ojo no puede girarse hacia la luz y abandonar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que girarse desde lo que tiene génesis con toda el al-

ma, hasta que sea capaz de soportar la contemplación de lo que es [...]. La educación sería el arte de girar este ojo del alma».

[136] Platón, *República*, 604b-d.

[137] ¿Qué es más correcto, decir que este ejercicio es *ya* estoico o que los ejercicios estoicos son *todavía* platónicos? Se presenta aquí un problema de perspectiva histórica sobre el cual espero volver algún día.

[138] Platón, *República*, 486a, citado por Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 35.

[139] Véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 115-117 y 128-130.

[140] Aristóteles, *De part. animal.*, 645a.

[141] Véase *supra* nota 80.

[142] Epícteto, I, 6, 19: «El hombre, por el contrario, ha sido puesto por Dios aquí abajo para que le contemple, a él y a sus obras, y no sólo para contemplarlos, sino también para interpretarlos... La naturaleza nos conduce a la contemplación, a la inteligencia, a una vida en armonía con la naturaleza. Velad, pues, para no morir sin haber contemplado todas estas cosas. Algunos de vosotros viajáis hasta Olimpia para ver la obra de Fidias, pensando que es una desgracia el morir sin haber visto semejante espectáculo. Y sin embargo, cuando no es necesario viajar, cuando tenéis cerca y a la vista las obras de arte, ¿no sentís deseos de contemplarlas y de comprenderlas? ¿No sentiréis del mismo modo curiosidad por saber, puesto que habéis nacido, cuál es el significado del espectáculo al que habéis sido invitados?».

[143] Filón, *Special. Leg.*, §§ 44-45 (trad. Festugière, en *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, París 1949, pág. 566, donde pueden encontrarse otros textos de Filón acerca de la contemplación del mundo).

[144] Plutarco, *De tranquill. animae*, § 20, 477c.

[145] En relación con este tema, véase Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.*, t. II, págs. 441-457: Courcelle, P., *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, París 1967, págs. 355-372.

[146] Marco Aurelio, XII, 24, 3; véase también IX, 30, 1: «Contemplar desde lo alto».

[147] Séneca, *Quaest. natur.*, I, praef. 7-13.

[148] Marco Aurelio, VIII, 54 y IX, 32.

[149] Plotino, *Enn.*, VI, 5, 12, 19.

[150] *Ibid.*, I, 2; Porfirio, *Sententiae*, § 32; Macrobio, *In Somm. Scipionis*, I, 8, 3-11; Olimpiodoro, *In Phaed.*, págs. 23, 25 y sigs., y 45, 14 y sigs. Véase también Hadot, I., *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, París 1978, pág. 152 y sigs. Acerca de este tema, véase Schissel von Fleschenberg, O., *Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Atenas 1928, y una reseña de esta obra por Theiler, W., en *Gnomon*, t. V, 1929, págs. 307-317. Este tema ha jugado un papel capital en la sistematización de la mística cristiana, véase Lieshout, H. van, *La Théorie plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la* Somme théologique *de saint Thomas*. Friburgo (Suiza) 1926, y los textos citados por Henry, P., *Plotin et l'Occident*, París 1934, págs. 248-250.

[151] Marino, *Vita Procli*, §§ 14, 18, 21, 22, 24, 28.

[152] Véase Hadot, P., «La métaphysique de Porphyre», en el libro *Porphyre. Entretiens sur l'Antiqueté classique*, t. XII, Foundation Hardt, Génova 1966, págs. 127-129.

[153] Porfirio, *De abstin.*, I, § 30.

[154] *Ibid.*, I, § 29 (*physiosis kai zoe*).

[155] Plotino, *Enn.*, IV, 7, 10, 27 y sigs.

[156] *Ibid.*, I, 6, 9, 7.

[157] Si se compara esto con lo que dijimos anteriormente acerca del «ejercitarse para la muerte» se observará que la actitud del platonismo es precisamente entrar en conocimiento de un ejercicio espiritual. Para conocerlo es necesario transformarse uno mismo.

[158] Por ejemplo, *Enn.*, V, 8, 11, 1-39. Este conocimiento experiencial del Intelecto recuerda a ciertos aspectos de la tradición aristotélica, tal como ha demostrado Merlan, Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haya 1963.

[159] Plotino, *Enn.*, VI, 7, 36, 6.

[160] *Ibid.*, VI, 7, 33, 1-2.

[161] *Ibid.* VI, 7, 34, 3.

[162] *Ibid.*, V, 3, 17, 38.

[163] *Ibid.*, VI, 9, 10, 12 y sigs. Evidentemente habría que hablar también de toda la tradición neoplotiniana. Bastará quizás con recordar que uno de los últimos escritos de la escuela neoplatónica, la *Vida de Isidoro* de Damascio, está repleta de alusiones a ejercicios espirituales.

[164] La comparación es muy frecuente en Epícteto, I, 4, 13; III, 21, 3; II, 17, 29. Como lo es igualmente la metáfora de los juegos olímpicos del alma, Epícteto, *Manual*, 51, 2, pero también Platón, *Fedro*, 256b, y Porfirio, *De abstin.*, I, § 31.

[165] Delorme, J., *Gymnasion*, París 1960, pág. 316 y sigs. y pág. 466: «Los ejercicios atléticos van siempre acompañados de ejercicios intelectuales».

[166] Véase *supra* nota 156.

[167] Véase Borinski, K., *Die Antike in Phoetik und Kunsttheorie*, Leipzig 1914, t. I, pág. 169 y sigs.

[168] Platón, *República*, 611d-e.

[169] Véase Schneider, K., *Die schweigenden Götter*, Hildesheim 1966, págs. 29-53.

[170] Véase Lucrecio, V, 8 (a propósito de Epicuro): «*Deus ille fuit*»; Epicuro, *Carta a Meneceo*, § 135: «Vivirás como un dios entre los hombres».

[171] Sobre el filósofo como un individuo ni sabio ni no sabio, véase Krämer, H.-J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín 1971, págs. 174-175 y 228-229.

[172] Los análisis de Heidegger referentes a los modos auténticos o inauténticos de la existencia pueden ayudar a comprender este punto. Véase De Waelhens, A., *La Philosophie de Martin Heidegger*, *op. cit.*, págs. 109 y 169.

[173] Diógenes Laercio, VI, 103.

[174] Damascio, *Vita Isidori*, pág. 127 Zintzen.

[175] Sexto Empírico, *Adv. math.*, VIII, 355; XI, 49; XI, 165; *Hypotyp.*, III, 2; Diógenes

Laercio, IX, 61 y 62: «Él se adecuaba a la vida cotidiana (*bios*)». El estilo de vida de Pirrón en apariencia no se diferenciaba de la del común de los mortales (IX, 66): «Vivía piadosamente con su hermana, que era una sabia mujer; en ciertas ocasiones iba él a vender al mercado pollos y cerdos, y con absoluta indiferencia se ocupaba de la casa y de la limpieza de los cerdos». Lo más importante radica en la actitud interior, adecuándose el sabio, sin apego a ninguna ilusión, a la «vida», es decir, a la opinión de los no-filósofos pero manteniendo siempre cierto carácter de indiferencia, lo que significa actuando con una libertad interior capaz de salvaguardar su serenidad y paz espiritual. Es este mismo Pirrón el que, asustado por un perro, respondió a alguien que se burlaba de él: «Es difícil despojarse de la condición de hombre».

[176] Tengo intención de ocuparme algún día de este problema relacionado con la historia de la filosofía antigua. Véase en lo relativo a Platón, Goldschmidt, V., «Sur le problème du "système de Platon"», en *Rivista critica di storia della filosofia*, t. V, 1959, págs. 169-178. Las recientes investigaciones de K. Gaiser y H.-J. Krämer acerca de la enseñanza oral de Platón han vuelto a plantear el problema del pensamiento sistemático en la Antigüedad.

[177] Platón, *Fedro*, 264c.

[178] Düring, I., *Aristoteles*, Heidelberg 1966, págs. 29, 33, 41, 226.

[179] Düring, I., «Von Aristoteles bis Leibniz», en el libro colectivo *Aristoteles in der neueren Forschung*, *op. cit.*, pág. 259: «*In Wirklichkeit war Aristoteles Problemdenker, Methodenschöpfer, Pädagoge und Organisator wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Gewiss hatte er einen starken systematischen Trieb, aber was er anstrebte war Problemsystematik... Aber der Gedanke, ein geschlossenes System zu erschaffen, bat ihm gewiss nicht einmal vorgeschwebt*».

[180] Düring, I., «Aristoteles und das platonische Erbe», art. cit., págs. 247-248.

[181] Véase *supra* nota 104.

[182] Düring, I., *Aristoteles...*, *op. cit.*, pág. 41, n. 253

[183] *Ibid.*, págs. 5, 289 y 433.

[184] Porfirio, *Vita Plotini*, 4, 11; 5, 60.

[185] Véase, por ejemplo, en lo referente a la doctrina del alma, Blumenthal, H., «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus», en el libro colectivo *Le Néoplatonisme*, CNRS, París 1971, págs. 55-63.

[186] Véase Hadot, I., «Le système théologique de Simplicius dans son commentaire sur le *Manuel* de Epictète», en el libro *Le Néoplatonisme*, *op. cit.*, pág. 266 y 279. Recogido en Hadot, I., *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, *op. cit.*, págs. 47-65 y 147-167.

[187] Sobre la cita del *Therapeutikos* de Crisipo véase *Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, § 474, cita extraída de *Contra Celsum* de Orígenes, I, 64 y VIII, 51. Caben destacarse las palabras introductorias de Orígenes (I, 64): «Crisipo, a fin de dominar las pasiones del alma humana sin entrar a considerar el grado de veracidad de las distintas doctrinas, intentó en su *Arte de curar las pasiones* tratar según las diferentes escuelas aquellas almas que se habían dejado arrastrar por sus pasiones». Sobre este tema, véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 3, 21, 44, 54 y 83, y «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», art. cit., pág. 351. No hay que sorprenderse, pues, de que el

estoico Séneca utilice sentencias de Epicuro para hacer exhortaciones a su discípulo Lucilius; véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, pág. 83. Puede encontrarse un testimonio concreto de tal eclecticismo parenético en la segunda parte del manuscrito *Vaticanus Graecus*, 1950. Como comenta Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès...*, *op. cit.*, t. II, pág. 90, n. 2: «Resulta interesante observar que la segunda parte del cod. Atic. Gr. 1950 [...], que supone por sí misma una obra independiente, contiene los *Memorables* de Jenofonte (f. 280 ss.), las *Meditaciones* de Marco Aurelio (f. 341 ss.), el *Manual* de Epícteto (f. 392 v.) y, por último, tras una página con fragmentos de retórica (f. 401), esa compilación de sentencias de Epicuro llamada *Gnomologium Vaticanum* (f. 401 v ss.). Todo el conjunto, incluyendo la recopilación de Epicuro, es obra de un estoico que reunió de este modo, para su uso personal, cierto número de textos fundamentales sobre doctrina moral, a manera de «devocionario». Es sin embargo al Sócrates de los *Memorables* lo que más suele recordarse. Véase Usener, *Kl. Schrift.*, I (1912), págs. 298 y 311-312».

[188] Marco Aurelio, *Meditaciones*, IX, 39; IV, 3, 5.

[189] Véanse *supra* notas 155 y 156.

[190] Agustín, *De trin.*, XV, 6, 10: «*Quia in nobis fiunt uel in nobis sunt, cum ista meminimus, aspicimus, uolumus*». Memoria, conocimiento y voluntad son las tres imágenes trinitarias. Sobre la *exercitatio animi* en Agustín, véase Marrou, H.-I., *Saint Agustin et la fin de la culture antique*, París 1938, pág. 299.

[191] Acerca de la utilización del término *filosofía* por el cristianismo, véase Malingrey, A.-M., *Philosophia*, París 1961. Clemente de Alejandría es uno de los mejores testimonios de la tradición antigua de los ejercicios espirituales: importancia de la relación maestro-discípulo (*Strom.*, I, 1, 9, 1), valor concedido a la psicagogía, (I, 2, 20, 1), necesidad de entrenamiento en la caza de la verdad (I, 2, 21, 1: «La verdad se revela repleta de dulzura una vez ha sido buscada y obtenida con grandes esfuerzos»).

[192] Según Happ, H., *Hyle*, Berlín 1971, pág. 66, n. 282, la pretensión de «sistematicidad» se remontaría a F. Suárez (1548-1617).

[193] Véase Jaspers, K., «Epikur», en *Weltbewohner und Weimarianer. Festschrift E. Beutler*, 1960, pág. 132. Véase Kant, E., *Die Metaphysik der Sitten. Ethische Methodenlehre*, II, § 53. Kant demuestra cómo el ejercicio de la virtud, la ascética, debe practicarse a la vez con la determinación propia del estoicismo y el goce vital del epicureísmo.

[194] Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, § 400, a completar con las máximas § 398: «Todo pensamiento es original cuando el autor lo expresa de la manera que le es característica», y en especial § 399: «Son muchas las cosas que apenas recordamos y que es bueno que se nos repitan».

[195] «Nada más breve», afirma Platón al hablar de su propia doctrina (Carta VII, 344e). «La esencia de la filosofía se encuentra en el espíritu de la simplicidad [...], resultando la complicación siempre superficial, la construcción mero accesorio, la síntesis mera apariencia; filosofar es una tarea sencilla» (Bergson, H., *La Pensée et le Mouvant*, París 1946, pág. 139). [*El pensamiento y lo moviente*, trad. Heliodoro García, Espasa-Calpe, Madrid 1976.]

[196] Epícteto, III, 21, 7-8.

[197] Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 25 de enero de 1830.

[198] Rabbow, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich 1954.

[199] *Ibid.*, pág. 23.

[200] *Ibid.*, pág. 17.

[201] *Ibid.*, pág. 18.

[202] *Ibid.*

[203] Véanse, en este mismo libro, págs. 24-25.

[204] Rabbow, Paul, *Seelenführung...*, *op. cit.*, pág. 301, n. 5, y pág. 306, n. 14 y 17.

[205] Heussi, K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubinga 1936, pág. 13.

[206] Véanse, en este mismo libro, págs. 24-25.

[207] Kretschmar, G., «Der Ursprung der frühchristlichen Askese», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 61, 1964, págs. 27-67; Nagel, P., *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlín 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 95); Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Múnich-Viena 1969; Frank (ed.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Wege der Forschung, 409, Darmstadt 1975; Hauser, R. y Laczkowski, G., art. «Askese», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, col. 538-541, con una bibliografía; De Guibert, J., «Ascèse», en *Dictionnaire de spiritualité*, I, col. 936-1010.

[208] Justino, *Dialog.*, 8; Tácito, *Adv. Graecos*, 31, 35, 55; Melitón, en Eusebio, *Hist. Eccl.*, IV, 26, 7.

[209] Justino, *Apol.*, II, 10, 1-3; 13, 3. Lactancio, *Inst.*, VII, 7, 7: «*Particulatim veritas ab his tota comprehensa est*»; VII, 8, 3: «*Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus*».

[210] Justino, *Apol.*, I, 46, 1-4.

[211] Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 13, 57, 1-58, 5; I, 5, 28, 1-32, 4.

[212] *Ibid.*, I, 11, 52, 3.

[213] Los principales textos se encuentran en el libro de Malingrey, A.-N., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IV siècle ap. J.-C.*, París 1961.

[214] Filón, *Legatio ad Caium*, § 156 y § 245; *Vita Mosis*, II, 216; *De vita contemplativa*, § 26.

[215] Flavio Josefo, *Antiquit. Iud.*, 18, 11 y 23.

[216] Gregorio de Nicena, *Apol.*, 103, PG 35, 504 A.

[217] Juan Crisóstomo, *Adv. op. vit. mon.*, III, 13, PG 47, 372.

[218] Véase, en este mismo libro, pág. 72.

[219] Teodoro de Ciro, *Hist. Philoth.*, II, 3, 1; IV, 1, 9; IV, 2, 19; IV, 10, 15; VI, 13, 1; VIII, 2, 3 Canivet.

[220] Filón, *De vita contemplat.*, § 2 y § 30.

[221] Leclercq, J., «Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne"», en *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, págs. 221-226.

[222] *Exordium magnun Cisterciense*, PL 185, 437.

[223] Juan de Salisbury, *Policraticus*, VII, 21, PL 199, 696.

[224] Leclercq, J., «Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne"», art. cit., pág. 221.

[225] Véanse, en este mismo libro, págs. 27-28.

[226] Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, 20, 120 I.

[227] Basilio de Cesarea, *In Illud Attende tibi ipsi* (PG 31, col. 197-217), edición crítica de Rudberg, S. Y., *Acta Universitatis Stochholmensis, Studia Graeca Stockholmensia*, 2, Estocolmo 1962. Adnès, P., en *Dictionnaire de spiritualité*, t. VI, col. 108, art. «Garde du coeur», señala que muchos sermones tienen relación con este tema, y cita a Baur, C., «Initia Patrum Graecorum», en *Studi e Testi*, Ciudad del Vaticano 1955, t. 181, 2, pág. 374.

[228] Deuter., 15, 9.

[229] Basilio, *In Illud Attende*, 2, 201 B.

[230] *Ibid.*, 3, 204A. Célebre distinción estoico-platónica.

[231] *Ibid.*, 3, 204B; 5, 209B.

[232] *Ibid.*, 5-6, 209C-213A.

[233] Sobre los siguientes ejercicios, puede resultar útil la consulta de estos artículos del *Dictionnaire de Spiritualité*: «Attention», «Apatheia», «Contemplation», «Examen de conscience», «Direction espirituelle», «Exercices spirituels», «Cor», «Garde du coeur».

[234] Atanasio, *Vida de Antonio*, PG 26, 844B.

[235] *Ibid.*, 969B.

[236] Doroteo de Gaza, *Didaskaliai*, X, 104, línea 9, Regnault, L. y Préville, J. de (eds.), Sources chrétiennes, París 1963, t. 92 (citado en las notas que siguen por el número de parágrafo y línea del parágrafo). El concepto de *prosoche* juega un papel muy importante en toda la tradición monacal, véase por ejemplo Diadoco de Foticea, *Kephalaia Gnostika*, pág. 27, pág. 98, 19 E. des Places.

[237] Véanse, en este mismo libro, págs. 27-28.

[238] Atanasio, *Vida de Antonio*, 853A, 868A, 969B.

[239] Véase *supra* nota 235.

[240] Atanasio, *Vida de Antonio*, 872A.

[241] Epícteto, *Manual*, § 21.

[242] Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 11.

[243] Doroteo de Gaza, § 114,1-15.

[244] *Ibid.*, § 104, 1-3.

[245] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 54.

[246] Atanasio, *Vida de Antonio*, 873C. Basilio, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 921 B; véase *infra* nota 250. Casiano, *Collat.*, t. I (SC, t. 42), pág. 84: «*Ut scilicet per illas (virtutes) ab universis noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus*».

[247] Doroteo de Gaza, § 104 y *passim*.

[248] Porfirio, *Carta a Marcela*, § 12, pág. 18. 10 Pötscher.

[249] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, 7.

[250] Véase la referencia en nota 246.

[251] Diadoco de Foticea, *Kephalaia Gnostika*, 27, pág. 98, 11 des Places.

[252] *Ibid.*, 56, pág. 117, 15 des Places.

[253] *Ibid.*, 59, pág. 119, 1-21 des Places.

[254] *Ibid.*, 97, pág. 160, 3 des Places.

[255] Véase *supra* nota 235.

[256] Evagrio, *Praktikos*, § 91 Guillaumon.

[257] Véase el artículo «Apophthegma», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, 1950, págs. 545-550 (Th. Klauser).

[258] Ivanka, E. von, «Kephalaia», en *Byzantinische Zeitschrift*, t. 47, 1954, págs. 285-291.

[259] *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 173A-B.

[260] Doroteo de Gaza, § 60, 27.

[261] *Ibid.*, § 69, 2.

[262] *Ibid.*, § 189, 4-5.

[263] *Ibid.*, § 60, 30.

[264] Véase *supra* nota 231.

[265] Orígenes, *In Cant.*, pág. 143, 27 Baehrens.

[266] Véanse las referencias en Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition des Seelenleitung*, Berlín 1969, págs. 66-71.

[267] Juan Crisóstomo, *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 659-660.

[268] Doroteo de Gaza, § 111, 13, y 117, 7.

[269] Véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, pág. 70.

[270] Atanasio, *Vida de Antonio*, 924 B.

[271] Doroteo de Gaza, § 25.

[272] Véanse, en este mismo libro, págs. 29 y 40-41.

[273] Evagrio, *Praktikos*, §§ 54-56. Véase Refoulé, F., «Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique», en *Supplément de la Vie spirituelle*, t. 59, 1961, págs. 470-516.

[274] Diadoco de Foticea, *Kephalaia Gnostika*, 37, pág. 106 des Places.

[275] Doroteo de Gaza, § 20. Los editores citan en nota a Epícteto, *Conversaciones*, I, 18, 18.

[276] *Ibid.*, § 120. Los editores citan en nota a Epícteto, *Conversaciones*, II, 18, 15.

[277] Evagrio, *Praktikos*, § 58. Los editores citan en nota a Cicerón, *Tuscul.*, IV, 75.

[278] Véase nota anterior.

[279] Doroteo de Gaza, § 102, 12.

[280] Epícteto, *Manual*, § 8.

[281] Doroteo de Gaza, § 20, 11-13.

[282] Plutarco, *De curiositate*, 520D y sigs.

[283] Doroteo de Gaza, § 20.

[284] Evagrio, *Praktikos*, § 2.

[285] Véanse los textos citados por A. y Cl. Guillaumont (SC, t. 171) en las notas de su comentario al *Praktikos*, pág. 499, n. 2 y pág. 501, n. 3.

[286] Evagrio, *Praktikos*, §§ 2-3.

[287] Véase Hadot, P., «La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité», en *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, pág. 218 y sigs.

[288] Véase Hadot, P., *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, París 1978, págs. 152-158.

[289] Porfirio, *Sent.*, 32, pág. 27, 9 Lamberz: la sabiduría consiste en la contemplación de aquello que contiene el intelecto, la fuerza en la *apatheia*.

[290] Véase nota en SC, t. 171, pág. 500.

[291] Evagrio, *Praktikos*, § 1.

[292] Véase Diadoco de Foticea, *Kephalaia Gnostika*, 25, pág. 97, 7; 30, pág. 100, 19; 65, pág. 125, 12; 67, pág. 127, 22. Doroteo de Gaza, por ejemplo, § 68, 2.

[293] Casiano, *Collat.*, I, 7, t. I, pág. 85 o XIX, 11, t. III, pág. 48 Pichery.

[294] Doroteo de Gaza, §§ 58-60.

[295] Véanse los tratados de Plutarco y Séneca así titulados.

[296] Platón, *Fedón*, 67e.

[297] Máximo el Confesor, *Commentaire sur le Pater*, PG 90, 900 A.

[298] Clemente de Alejandría, *Strom.*, V, 11, 67, 1.

[299] Gregorio de Nicea, *Carta* 31, t. I, pág. 39 Gallay (PG 37, 68 C).

[300] Evagrio, *Praktikos*, § 53, Porfirio, *Sent.*, 8, pág. 3, 6 Lamberz: «Lo que la naturaleza ha unido ella lo desliga, pero lo que el alma ha ligado ha de ser el alma la que lo desligue. La naturaleza ha ligado el cuerpo al alma, y el alma se ha ligado a sí misma con el cuerpo; así pues, la naturaleza desliga el cuerpo del alma, pero el alma se desliga a sí misma del cuerpo».

[301] Véase *supra* nota 238.

[302] Atanasio, *Vida de Antonio*, 873 C.

[303] *Ibid.*, 924 A.

[304] *Ibid.*, 872 A.

[305] Doroteo de Gaza, § 151, 47.

[306] Doroteo de Gaza, *Œuvres spirituelles* (SC, t. 92), *Vida de Dositeo*, §§ 5-9, págs. 129 y sigs.

[307] Vööbus, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Corpus Script. Christ. Orient., vol. 184, Subsidia, t. 14, Lovaina 1958, y vol. 197, Subsidia, t. 17, Lovaina 1960.

[308] Aristóteles, *Protreptique*, fragm. 5, en *Aristotelis Fragmenta selecta*, Ross, W. D. (ed.), Oxford 1955. Véase la traducción alemana en Düring, I., *Aristoteles*, Heidelberg 1966, pág. 414 (y n. 87).

[309] Acerca del problema del Sócrates histórico, véase Gigon, O., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna 1945; Magalhaes-Vilhena, V. de, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, París 1952. Cabe destacar, dentro de la inmensa literatura sobre el tema, dos breves y magníficas introducciones a Sócrates: Festugière, A.-J., *Socrate*, París 1934, y Sauvage, M., *Socrate et la conscience de l'homme*, París 1970.

[310] En relación con Kierkegaard y Sócrates, véase Himmelstrup, J., *S. Kierkegaards Sokrates Auffasung*, Neumunster 1927; Wild, J., «Kierkegaard and Classic Philology», en *Philosophical Review*, t. 49, 1940, págs. 536-537; Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, París 1938; Pivcevic, E., *Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard*, Gütersloh 1960; Bohlin, T., *Sören Kierkegaard. L'homme et l'œuvre*, trad. fr. de P.-H. Tisseau, Bazoges en Pareds (Vendée) 1941.

[311] En relación con Nietzsche y Sócrates, véase Bertram, E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 9.ª ed., Bonn 1985 (trad. fr. R. Pitrou, París 1932; 2.ª ed., París Le Félin, 1991); Hasse, H., *Das Problem des Sokrates bei F. Nietzsche*, Leipzig 1918; Hildebrandt, K., *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Platon*, Dresde 1922; Sandvoss, E., *Sokrates und Nietzsche*, Leyde 1966; Schmidt, H. J., *Nietzsche und Sokrates*, Meisenheim 1969. Sobre el vasto fenómeno de la irradiación de la figura de Sócrates en Occidente, puede consultarse una cómoda recopilación de textos en Spiegelberg, H., *The Socratic Enigma*, The Library of Liberal Arts, 1964, y en lo relativo a los siglos XVIII y XIX puede recurrirse a Böhm, B., *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig 1929, y a Seebeck, H.-G., *Das Sokratesbild vom 19. Jahrhundert*, Gotinga 1947.

[312] Platón, *Banquete*, 215 b-c; Jenofonte, *Banquete*, IV , 19 y V, 7; Aristófanes, *Nubes*, 362 (sus ojos bizcos), se muestra bastante de acuerdo con Platón, *Fedón*, 117 b.

[313] Nietzsche, F., *Sokrates und die Tragödie* (trad. fr. G. Bianquis, en Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, París 1949, NRF, «Idées», pág. 213). [*El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, 1.ª ed. 1973.]

[314] Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung. Das Problem des Sokrates*, §§ 3-4 (tr. fr. J.-Cl. Hémery, en Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes. Le Cas Wagner, Crépuscule des Idoles...*, París 1974, NRF, pág. 71. [*Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánches Pascual, Alianza Editorial, 1.ª ed. 1973.]

[315] Nietzsche, F., *Sócrates y la tragedia* (tr. fr. G. Bianquis, pág. 212).

[316] Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates, op. cit.*, §§ 3. Sobre esta historia, véase Cicerón, *De fato*, V, 10; *Tusculan. Disput.*, IV, 37, 80, y Alejandro de Afrodisia, *De fato*, pág. 171, 11 Bruns. Según Zópiro, Sócrates era idiota y de carácter tosco porque sus clavículas no hacían cruz. Esta imagen vuelve a aparecer en la descripción que hace Carus, C. G., del «carácter tosco» en *Symbolik der menschlichen Gestalt*, 1858 (reed. Hildesheim-Darmstadt, 1962), pág. 266.

[317] Véase *supra* nota 312.

[318] El propio Nietzsche no deja de insistir, en *El nacimiento de la tragedia*, § 8, en esa unión de la sabiduría y el instinto primitivo en sátiros y silenos. Un tema que recuerda a las observaciones de C. G. Jung sobre la unión de sabiduría y bufonada característica de la naturaleza élfica (Jung, C. G., *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zúrich 1954, pág. 42). Véase nota siguiente.

[319] Kierkegaard, S., *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, Berlín 1929, pág. 7.

[320] Platón, *Banquete*, 215b.

[321] Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates, op. cit.*, § 4.

[322] Platón, *Banquete*, 216e. Las traducciones de las citas de Platón en francés están tomadas de las obras de Platón aparecidas en la colección C.U.F., París, Les Belles Lettres. En ocasiones han sido ligeramente modificadas.

[323] *Ibid.*, 221e.

[324] *Ibid.*, 216d.

[325] Gaiser, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959, págs. 26, 149 y sigs. y 197.

[326] Nietzsche, F., *Ecce Homo. Die Unzeitgemässe*, § 3. [*Ecce homo. Las Intempestivas*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, 1.ª ed. 1971.]

[327] Friedländer, P., *Plato*, vol. I, Nueva York 1958, pág. 126. [*Platón*, trad. de Santiago González Escudero, Tecnos, Madrid 1989.]

[328] Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963 (2.ª ed., 1968). Krämer, H. J., *Areet bei Platon und Aristoteles. Zum Wessen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (2.ª ed., Amsterdam 1967). Sobre la historia y el estado de la cuestión, véase *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, herausgeg. Von Jürgen Wippern, Darmstadt (Wege der Forschung, t. 186) 1972. Véase también Richard, M.-D., *L'Enseignement oral de Platon*, París 1986.

[329] Hamann, J. G., *Sokratische Denkwürdigkeiten*, erklärt von F. Blanke, Gutersloh 1959, pág. 74.

[330] Sobre este tema, véase la obra de B. Böhm, citado en nota 311.

[331] Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pág. 282.

[332] Kierkegaard, S., *Point de vue explicatif de mon œuvre*, § 5 (extraído de la trad. alemana: *Der Geischtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*), trad. fr. de P.-H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds 1940, pág. 35.

[333] Citado por Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pág. 52.

[334] Kierkegaard, S., *L'Instant*, (título alemán: *Der Augenblick*), trad, fr. de P.-H. Tisseau, 1948, págs. 174-176.

[335] Sobre la comunicación indirecta, véase Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, págs. 281-288 y 684 (sobre la teoría de la máscara en Nietzsche).

[336] Citado por Bertram, E., *Nietzsche*, *op. cit.*, pág. 341 (trad. Pitrou, pág. 408).

[337] Nietzsche, F., *Jenseits von Gute und Böse*, § 40 (trad. Bianquis).

[338] Citado por Bertram, E., *Nietzsche*, *op. cit.*, pág. 188 (trad. Pitrou, pág. 240).

[339] *Ibid.*, pág. 181 (trad. Pitrou, pág. 234).

[340] Nietzsche, F., *Ecce homo. Las Intempestivas*, § 3.

[341] Bertram, E., *Nietzsche*, *op. cit.*, pág. 182 (trad. Pitrou, pág. 235). La lectura de todo el capítulo que Bertram dedica a la máscara en Nietzsche resulta aconsejable.

[342] *Ibid.*, pág. 319 (trad. Pitrou, pág. 385).

[343] Platón, *República*, 337a; *Banquete*, 216e 5; *Apología*, 38a 1.

[344] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1108a 22; 1127a 22.

[345] Teofrasto, *Caracteres*, § 1.

[346] Véase Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Múnich 1960, §§ 582 y 902, donde se encuentran todas las referencias. Uno de los más hermosos ejemplos del uso retórico de la ironía es el elogio de la esclavitud de los negros por Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, XV, 5.

[347] Cicerón, *Lúculo*, 15; *Bruto*, 292-300.

[348] Platón, *Banquete*, 221e.

[349] Nietzsche, F., *Menschliches. Allzumenschliches. Der Wanderer und sein Schatten*, § 175. [*Humano, demasiado Humano. El viajero y su sombra*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid 1996.]

[350] Epícteto, *Manual*, § 46. Véase Schweingruber, F., «Sokrates und Epiktet», en *Hermes*, t. 78, 1943, págs. 52-79.

[351] Platón, *República*, 337a (*Gorgias*, 489e; *Teeteto*, 150c).

[352] Aristóteles, *Sophist. Elenchi*, 183b 8.

[353] Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, 65 (trad. fr. Garniron, pág. 291). [*Introducción a la historia de la filosofía*, trad. Eloy Terrón, Aguilar, Madrid 1990.] Las páginas que Hegel dedica a Sócrates en este libro son de enorme profundidad: todas ellas gravitan sobre el gran problema de la ironía romántica.

[354] Moraux, P., «La joute dialectique d'après le huitième livre des *Topiques*», en *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford 1968, págs. 277-311. Sobre el significado filosófico de estos torneos dialécticos, véase Weil, É., «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», en *Revue de métaphysique et de morale*, t. 56, 1951, págs. 283-315. Véase también Hambruch, E., «Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen *Topik*», en *Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin*, Berlín 1904.

[355] Apelt, O., *Platonische Aufsätze*, Berlín 1912, págs. 96-108. Acerca de la ironía socrática puede consultarse también el muy importante trabajo de Landmann, M., *Elenktik und Maieutik*, Bonn 1950, y el excelente artículo de Schaerer, R., «Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique», en *Revue de métaphysique et de morale*, t. 49, 1941, pág. 181 y sigs. Sobre la ironía en general, véase Jankélévitch, V., *L'Ironie*, París 1964. [*La ironía*, trad. Ricardo Pochtar, Taurus, Madrid 1986.]

[356] Este *logos* que comparten Sócrates y su interlocutor se personifica en Platón, *Protágoras*, 361a.

[357] Véase nota anterior.

[358] Platón, *Teeteto*, 150a.

[359] Kierkegaard, S., *Point de vue explicatif de mon oeuvre*, *op. cit.*, pág. 28.

[360] Kierkegaard, S., *Riens philosophiques* (título de la trad. alemana: *Philosophische Brocken*), trad. fr. de Ferlov y Gateau, Gallimard, «Idées», París 1948, págs. 68 y 119.

[361] Platón, *Apol.*, 21d 5.

[362] Platón, *Banquete*, 175d.

[363] Jenofonte, *Memorables*, IV, 4, 10.

[364] Platón, *Laches*, 187e.

[365] Platón, *Apol.*, 36b.

[366] Platón, *Alcibíades*, 120d 4; *Apol.*, 36c.

[367] Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, III, 4, trad. fr. de G. Bianquis, Aubier, París 1966, pág. 79. [*Consideraciones intempestivas*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 2000.]

[368] *Ibid.*, pág. 79.

[369] *Ibid.*, pág. 87.

[370] Platón, *Banquete*, 216a.

[371] Hegel insiste en este punto, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, 1, 2, pág. 115 (trad. fr. Garniron, págs. 333 y sigs.): «Ningún pueblo, y menos aún un pueblo libre, tan libre como el pueblo ateniense, ha reconocido nunca el tribunal de la consciencia moral».

[372] Este deseo de morir, en Sócrates, planteará a Nietzsche ciertos problemas a los que nos referiremos más adelante.

[373] Véase Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, págs. 350 y sigs.

[374] Sobre este tema, véase Kierkegaard, S., *Post-scriptum non scientifique* (título de la trad. alemana: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*), trad. Paul Petit, París 1941, págs. 47 y sigs.

[375] Véase Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pág. 270.

[376] Kierkegaard, S., *Point de vue explicatif de mon oeuvre*, *op. cit.*, II parte, cap. II, B, pág. 50.

[377] Sobre el tema de la trivialidad, véase Jerphagnon, L., *De la banalité*, París 1965.

[378] Véase Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, págs. 281 y sigs., y en especial las observaciones acerca de las relaciones entre el incógnito divino y el incógnito del escritor, pág. 285, nota 1.

[379] Nietzsche, F., *Inédits de 1882-1888*, Leipzig 1903, t. XIII, pág. 327.

[380] Platón, *Apol.*, 23b: «Oh mortales, él es el más sabio (*sopholatos*), pues sabe Sócrates que en realidad no sirve para lo relacionado con la sabiduría (*sophia*)».

[381] Véase Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pág. 387, y pág. 409, nota 1, sobre la teología negativa.

[382] Kierkegaard, S., *L'Instant* (título de la trad. alemana: *Der Augenblick*), *op. cit.*, n.° 10, pág. 176.

[383] Friedländer, P., *Plato*, *op. cit.*, vol. I, pág. 153.

[384] Jaeger, W., *Paideia*, Berlín 1954, t. II, pág. 64 [*Paideia*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1.ª ed. en un solo volumen 1957].

[385] Kierkegaard, S., *Point de vue explicatif sur mon œuvre*, *op. cit.*, pág. 50.

[386] Platón, *Banquete*, 215a; *Fedro*, 229-230; *Alcibíades*, 106a.

[387] Platón, *Banquete*, 221e-d.

[388] Kierkegaard, S., *Point de vue explicatif sur mon œuvre*, *op. cit.*, pág. 100.

[389] En relación con este tema, Sócrates y Eros, consúltese Hillman, J., «On Psycological Creativity», en *Eranos*, t. 35, 1966, págs. 370-398, en especial sobre el aspecto demónico del Eros socrático. Nuestro estudio es, a mi juicio, complementario.

[390] Véase Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París 1971 (6.ª ed.), cap. III, «De la pédérastie comme éducation». [*Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga, Akal, Madrid 1985.]

[391] Platón, *Banquete*, 217-218.

[392] *Ibid.*, 215e, 218a, 222b.

[393] Citado por Wahl, J., *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pág. 60.

[394] Platón, *Banquete*, 200-201.

[395] Acerca de este tema, véase en primer lugar Robin, L., su introducción a Platón, *Banquete*, Les Belles Lettres, París 1951, págs. CI-CIX, y su obra *La Théorie platonicienne de l'amour*, París 1933, pág. 195; Friedländer, P., *Plato, op. cit.*, vol. I, cap. II, «Demon and Eros».

[396] Véase sobre la genealogía de Eros, Detienne, M. y Vernant, J.-P., *Les Ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, París 1974, pág. 140. [*Las artimañas de la inteligencia*, trad. Antonio Piñero, Taurus, Madrid 1988.] Sobre el tema «*Militat omnis amans*», véase Spies, A., *Militat omnis amans. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik*, Tubinga 1930. Acerca de Eros pícaro, véase *Antología palatina*, libro V, epigramas 176-180.

[397] Platón, *Banquete*, 203c-d y 220b. Sobre el tema de Sócrates-Eros, véase Jankélévitch, V., *L'Ironie, op. cit.*, págs. 122-125, y Gould, Th., *Platonic Love*, Londres 1963, pág. 57.

[398] Platón, *Banquete*, 174a.

[399] Véanse los textos citados por Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, II, 27-28.

[400] Acerca del tipo de vida de Diógenes el Cínico, véase Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, VI, 20 y sigs. El texto donde aparece la definición de Diógenes a manera de «Sócrates furioso» (VI, 54) no está suficientemente bien atestiguado desde un punto de vista crítico, pero la expresión no deja de ser cierta desde una perspectiva psicológica.

[401] Friedländer, P., *Plato, op. cit.*, vol. I, pág. 368, nota 6.

[402] Los términos utilizados en griego son voluntariamente ambiguos: Eros aparece deseoso de *phronesis*, es decir, de sabiduría, lleno de recursos (*porimos*) y «filosofando» a lo largo de su vida.

[403] Platón, *Banquete*, 203d.

[404] Aristófanes, *Nubes*, 445 y sigs.

[405] Platón, *Banquete*, 221e.

[406] *Ibid.*, 175e.

[407] *Ibid.*, 215c; *Menon*, 80a 3; *Cármides*, 155e; *Fedón*, 77e.

[408] Platón, *Banquete*, 218a-b.

[409] *Ibid.*, 220a-d.

[410] *Ibid.*, 221b, y Aristófanes, *Nubes*, 362.

[411] Platón, *Banquete*, 203-204. Sobre el alcance filosófico de tales negaciones simultáneas, véase Krämer, H.-J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín 1971, págs. 174-175 y 229-230.

[412] Platón, *Banquete*, 215b.

[413] *Ibid.*, 218e.

[414] Alcibíades enumera sucesivamente la templanza y la fuerza, *ibid.*, 217-221.

[415] Por ejemplo, Kierkegaard, citado por Wahl, J., *Études kierkegaardiennes, op. cit.*, pág. 100, nota 1: «Cuando por mis lecturas tropezaba con Sócrates, mi corazón latía como el de ese muchacho que se divertía a su lado. El pensamiento de Sócrates me entusiasmó en mi juventud y arrebató mi alma». Véanse igualmente las palabras de Goethe citadas *infra*, nota 421.

[416] Gregorio Taumaturgo, *Agradecimientos a Orígenes (Prosphonetikos)*, VI, 83, y VII, 97; el capítulo VI está dedicado por entero a este tema.

[417] Bertram, E., *Nietzsche, op. cit.*, págs. 326 y sigs. (trad. Pitrou, págs. 393 y sigs.). Friedländer, P., (*Plato, op. cit.*, t. I, pág. 50) alude igualmente a estas páginas.

[418] Bertram, E., *Nietzsche, op. cit.*, pág. 327 (trad. Pitrou, pág. 394).

[419] Hillman, J., «On Psycological Ceratívity», art. cit., pág. 380.

[420] Hamann, J. G., *Sokratische Denkwürdigkeiten, op. cit.*, págs. 149 y sigs. Sobre la influencia de este libro en Goethe, véase Raabe, A., *Das Erlebnis des Dämonischen in Goethes Denken und Schafften*, Berlín 1942, pág. 30.

[421] «¡Ser durante un día y una noche Alcibíades y después morir!»: Carta a Herder, julio de 1772. En relación con este tema, véase Raabe, A., *Das Erlebnis des Dämonischen...*, *op. cit.*, págs. 26-31.

[422] «Es así como debes ser, pues de ti mismo no puedes escapar [...] y ninguna época ni fuerza pueden fragmentar la forma que la vida va desarrollando manifiestamente»: trad. Ch. Du Bos, en Du Bos, Ch., *Goethe*, París 1949, pág. 38 (véanse igualmente págs. 28 y sigs.).

[423] Raabe, A., *Das Erlebnis des Dämonischen...*, *op. cit.*, pág. 142. Sobre las aspiraciones de Mignon, véase Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VIII, 2: «*So lasst mich scheinen, bis ich werde / Zieht mir das weisse Kleid nicht aus / Ich eile von der schönen Erde / Hinab in jenes feste Haus / Dort ruh'ich, eine kleine Stille / Dann öffnet sich der frische Blick / Ich lasse dann die reine Hülle / Den Gürtel und den Kranz zurüch / Und jene himmlischen Gestalten / Sie fragen nicht nach mann und Weib / Und keine Kleider, keine Falten / Umgeben den verklärten Leib*». Véase Delcourt, M., «Utrumque-Neutrum», en *Mélanges H.-Ch. Puech*, París 1974, pág. 122: «Niña raptada, desgraciada, vestida de muchacho y odiando su sexo», Mignon aparece como un *zwitterhaftes Wesen*. Reconciliada por último consigo misma, interpreta en una fiesta infantil el papel de ángel y canta un *lied* en el que anuncia su próxima muerte: «*Ich eile von der schönen Erde...*», «Abandono con desdén la hermosa tierra / cambiándola por esta sólida morada / y por las formas celestiales que la habitan / que no preguntan si se es hombre o mujer / y en donde vestido o velo alguno / ciñe al cuerpo transfigurado». Sobre el personaje de Mignon, véase Emrich, W., *Die Symbolik von Faust*, II, Fráncfort del Meno 1957, pág. 172, y la bibliografía citada en las notas, pág. 459.

[424] Sobre el personaje de Otilia y lo demónico, véase Emrich, W., *Die Symbolik...*, *op. cit.*, pág. 214 (en relación con el concepto de *Ungeheures*). Acerca del hermafroditismo, véase *ibid.*, págs. 171-176.

[425] Bertram, E., *Nietzsche, op. cit.*, cap. «Sokrates». Sin poder entrar en extensas polémicas, en mi opinión la postura de Bertram sobre las relaciones de Nietzsche y Sócrates no ha quedado superada por trabajos más recientes sobre el mismo tema.

[426] Nietzsche, F., *La gaya ciencia, op. cit.*, § 340.

[427] Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates, op. cit.*, § 8.

[428] Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia, op. cit.*, § 13.

[429] Platón, *Banquete*, 223c. Acerca de este texto, e igualmente del discurso de Alci-

bíades en *Banquete*, y también más en general de los diálogos de Platón, véase el admirable libro de Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nápoles (Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2) 1984.

[430] Meyer, C. F., *Gedichte*, IV, *Reise, Das Ende des Festes*: «Mientras sus amigos bebían con Sócrates / y las cabezas se inclinaban sobre los cojines / entró un muchacho, no puedo dejar de recordarlo, / acompañado por dos flacos y alegres flautistas. / Apurábamos las últimas gotas de los cálices. / Cansados de discutir, nuestros labios se cerraban, / y alrededor de las ajadas guirlandas erraba un canto... / ¡Silencio! ¡Las flautas hacen resonar los arrullos de la muerte!».

[431] Hölderlin, F., *Der Rhein*: «Pero a cada uno lo suyo / si pesada es la carga de la desgracia / más pesada aún la de la felicidad. / Hubo un sabio sin embargo / que supo permanecer lúcido en el banquete / desde mediodía al corazón de la noche / y hasta las primeras luces de alba» (trad. fr. de G. Bianquis, Aubier, París 1943, págs. 391-393).

[432] Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. El viajero y su sombra*, *op. cit.*, § 86.

[433] Jenofonte, *Banquete*, II, 16.

[434] «¿Por qué, divino Sócrates, rendir semejantes honores / a este muchacho? ¿No conoces a nadie más grande? / ¿Por qué lo miras amorosamente / del mismo modo en que contemplas a los dioses? /–El pensamiento más profundo ama la vida más viva. / Después de haber atravesado el mundo con la mirada se puede comprender la noble juventud / y los sabios, a menudo, acaban por arrimarse a la Belleza» (trad. fr. de G. Bianquis, ligeramente modificada, en especial en la lectura del verso 6; en efecto, el texto original de Hölderlin dice *Hohe Jugend*).

[435] Nietzsche, F., *Consideraciones intempetivas. Schopenhauer como educador*, § 2: «Nada más venturoso ni adecuado puede serle concedido al hombre que arrimarse a uno de esos triunfadores que por haberse entregado a *los pensamientos más profundos aman por encima de todo la realidad más viva y que hacia el final de su vida son lo bastante sabios como para interesarse antes que nada por lo bello*... Así, progresan y viven en la verdad... y por eso encontramos junto a ellos una elevada sensación de humanidad y espontaneidad, deseándose entonces exclamar con Goethe: "¡Qué cosa más magnífica y deliciosa puede haber que un ser vivo! ¡Qué bien adaptado a su condición, cuán verdadero es, hasta qué punto goza de la existencia!"» (trad. fr. de G. Bianquis, Aubier, París 1966, pág. 37).

[436] Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, § 15. El sueño de Sócrates, a quien los dioses ordenaban mientras dormía que se dedicara a la música, se cuenta en *Fedón*, 60-61: «Der tragische Mensch als musiktreibende Sokrates», *Nachlass*, ed. Kröner, t. IX, pág. 179.

[437] Platón, *Fedón*, 118a.

[438] Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, *op. cit.*, § 340, citado por Bertram, E., *Nietzsche*, *op. cit.*, pág. 339 (trad. Pitrou, pág. 407).

[439] Bertram, E., *ibid.*, pág. 341 (trad. Pitrou, pág. 408).

[440] Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates*, *op. cit.*, § 12.

[441] En relación con este tema, véase Bacon, H., «Socrates Crowned», en *The Virginia Quaterly Review*, t. 35, 1959, págs. 415-430.

[442] Platón, *Banquete*, 175e.

[443] *Ibid.*, 212e. Véase Gould, Th., *Platonic Loce, op. cit.*, pág. 40.

[444] Platón, *Banquete*, 213e.

[445] *Ibid.*, 222d.

[446] *Ibid.*, 223d.

[447] *Ibid.*, 196e.

[448] *Ibid.*, 176c; 220a; 223d.

[449] *Ibid.*, 223d.

[450] *Ibid.*, 174d y 220c.

[451] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 295.

[452] Nietzsche, *Ecce homo. Por qué escribo tan buenos libros*, § 6.

[453] Hamann, J. G., *Sokratische Denkwürdigkeiten, op. cit.*, págs. 149 y sigs.

[454] Bertram, E., *Nietzsche, op. cit.*, pág. 346 (trad. Pitrou, pág. 413).

[455] Véase el texto citado antes, *supra* nota 426.

[456] La traducción francesa se basa tanto en la de Geneviève Bianquis como en la de Robert Pitrou. [La traducción española es de Andrés Sánchez Pascual, edición anteriormente citada. *(N. del T.)*]

[457] Las traducciones de los textos de Marco Aurelio han sido realizadas a partir del texto crítico establecido por W. Theiler en su edición de Marco Aurelio, *Wege zu sich selbst*, Zúrich 1951. Una nueva edición crítica del texto griego de las *Meditaciones* de Marco Aurelio ha aparecido recientemente: *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri XII*, J. Dalfen (ed.), Teubner, Leipzig 1979, provista de un excelente aparato de notas. Pero en lo esencial cabe confiar en el texto de W. Theiler, que se acompaña de una magnífica traducción y unas precisas notas.

[458] Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubinga 1972, 4.ª ed., pág. 238.

[459] Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pág. 286. [*La filosofía estoica*, trad. David Casacubierta, Crítica, Barcelona 1995.]

[460] Dodds, E. R., *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, trad. fr. H.-D. Saffrey, París 1979, pág. 43, n. 2 (E. R. Dodds alude a las *Meditaciones* VIII, 1, 1; X, 8, 1-2; XI, 18, 5; V, 10, 1). [*Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad. Jesús Valiente, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975.]

[461] Dión Casio, LXXI, 36, 1.

[462] Dodds, E. R., *Païens et Chretiéns dans un âge d'angoisse, op. cit.*, pág. 43, n. 2.

[463] Dailly, R. y Effenterre, H. van, «Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique», en *Revue des études anciennes*, t. LVI, 1954, págs. 347-365.

[464] Dión Casio, LXXII, 6, 4.

[465] Dailly, R. y Effenterre, H. van, «Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique», art. cit., pág. 354.

[466] *Ibid.*, pág. 355.

[467] Se encontrará en Misch, G., *Geschichte der Autobiographie*, I, 2, Berna 1950, págs. 479 y sigs., no sólo una excelente presentación de conjunto de la obra de Marco Aurelio, sino una buena puesta al día en relación con el tema de su «pesimismo». Sobre la dirección y los ejercicios espirituales en la Antigüedad, véanse Rabbow, P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Múnich 1954; Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition dee Seelnleitung*, Berlín 1969, y, del mismo autor, «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en *Actes du VIII^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, París 1969, págs. 347-353.

[468] Véase Hadot, I., «Épicure et l'enseignement philosophique...», art. cit., pág. 349.

[469] Diógenes Laercio, X, 135.

[470] Epícteto, *Dissert.*, III, 24, 103; III, 5, 11.

[471] Éste es el título griego de las *Meditaciones* de Marco Aurelio. Puede traducirse como «por sí mismo».

[472] Marco Aurelio, *Wege zu sich selbst*, W. Theiler (ed.), *op. cit.*, pág. 14.

[473] Véase Epícteto, *Dissert.*, II, 18, 12.

[474] Cicerón, *Tuscul.*, III, 29, y IV, 37. Véase Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, pág. 160, Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 60 y sigs.

[475] Aulo Gelio, XIX, 2; Clemente de Alejandría, *Pedagog.*, II, 10, 94, 3.

[476] Con Rabbow, P., *Seelenführung...*, *op. cit.*, pág. 328, mantengo la lección de los manuscritos, *historian*, y lo leo en el sentido de «palabrería».

[477] France, Anatole, *Le Livre de mon ami*, XI, en *Oeuvres*, t. I, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», pág. 515: «Mi madre acostumbraba a decir que, en detalle, los rasgos de la Sra. Gance no tenían nada de extraordinario. Cada vez que mi madre manifestaba esta opinión, mi padre agitaba la cabeza con incredulidad. Este excelente padre hacía sin duda como yo: no percibía en detalle los rasgos de la Sra. Gance. Y, fueran cuales fuesen los detalles, el conjunto resultaba de lo más encantador».

[478] En relación con este tema, véase Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París 1953, págs. 168 y sigs.

[479] Exactamente, los estoicos afirmaban que el tiempo es divisible hasta el infinito y que por lo tanto no existe el presente en sentido estricto, si bien admitían cierto «espesor» (*platos*) del presente experimentado por la consciencia humana. Y precisamente tal consciencia humana puede «delimitar el presente», cosa que tiene un doble sentido: por una parte, separar lo que depende de nosotros (el presente) de aquello otro que no depende de nosotros (el pasado y el futuro), y por otra, reducir a mero instante fugitivo (pero dotado de cierto «espesor», por pequeño que éste sea) cualquier cosa que nos resulte temible: en definitiva, segmentar las dificultades en lugar de espantarse ante la representación global de todas las dificultades que nos tiene reservadas la existencia.

[480] II, 4; III, 11; IV, 21, 5; VII, 29; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; X, 9; XII, 10, 18, 29. El elemento material corresponde a la primera categoría, el elemento causal a la segunda, la relación con el cosmos a la tercera (= manera de ser, véase *Stoic. Veter. Fragm.*, t. II, § 550),

la duración a la cuarta (= manera de ser relativa). Véase Rieth, O., *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlín 1933, págs. 70 y sigs.

[481] El elemento material es el cuerpo y el *pneuma* el elemento causal, la razón.

[482] Véase IV, 26; V, 8, 12.

[483] Véase XI, 1, 3 y XII, 8.

[484] Véase XII, 2.

[485] Véase VIII, 54.

[486] *Stoic. Veter. Fragm.*, t. III, § 264. Sobre el concepto estoico de «indiferencia», véase *Stoic. Veter. Fragm.*, t. I, § 47; t. III, § 70-71 y 117. Sobre el origen y significado de este concepto, véase Luschnat, O., «Das Problem des ethischen Fortschritts», en *Philologus*, t. CII, 1958, págs. 178-214.

[487] Como W. Theiler, leo aquí *horikôs*. Si quisiera mantenerse *holikôs* habría que suponer que este término se refiere a un método que sitúa a la cosa en la totalidad del universo.

[488] *Stoic. Veter. Fragm.*, t. I, § 351.

[489] Véase Sexto Empírico, *Adv. Math.*, XI, 61.

[490] Moreau, J., «Ariston et le stoïcisme», en *Revue des études anciennes*, t. L, 1948, págs. 27-48.

[491] Carta de Marco Aurelio a Frontón, § 35, línea 12, en Pepe, L., *Marco Aurelio Latino*, Nápoles 1957, pág. 129: «*Aristonis libri me hac tempestate bene accipiunt atque idem habent male: cum docent meliora, tum scilicet bene accipiunt; cum vero ostendunt quantum ab his melioribus ingenium meum relictum sit, nimis quam saepe erubescit discipulus tuus sibique suscenset, quod viginti quinque natus annos nihildum bonarum opinionum et puriorum rationum animo hauserim. Itaque poenas do, irascor, tristis sum*, zêlotupô, *cibo careo*». Acerca del papel de Aristón en la conversión de Marco Aurelio, véase el resumen de mi curso en *École pratique des hautes études, V^e Section, Sciences religieuses. Résumés des conférences et travaux*, t. 92, 1983-1984, págs. 331-336: la carta de Marco Aurelio a Frontón no relata la «conversión» de éste, pero parece probar una lectura de Aristón por Marco Aurelio. Me mostraría ahora menos seguro, sin embargo, en lo que se refiere a la influencia de Aristón sobre Marco Aurelio.

[492] *Stoic. Veter. Fragm.*, t. I, § 351-354.

[493] Véase Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, pág. 115.

[494] Séneca, *Nat. Quaest.*, I, 6. Véase también *Cartas a Lucilio*, CXVII, 19.

[495] Platón, *República*, 486a. Sobre el tema de la «grandeza de alma y contemplación del mundo físico», véase Festugière, A.-J., *Révélation d'Hermès Trismégiste, op. cit.*, t. II, págs. 441 y sigs., y, para una introducción de conjunto, Gauthier, R.-A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*, París 1951.

[496] Eurípides, fragm. 898 Nauck.

[497] Véase igualmente IV, 23 y VII, 57.

[498] IV, 29; VIII, 15; XII, I, 5; IV, 23.

[499] VII, 54.

[500] Farquharson, A. S. L. (*The Meditations of the Emperor Marcus Antonius*, t. I, Ox-

ford 1944, pág. 36) compara con buen criterio este texto con Aristóteles, *Part. Animal.*, 645a 11.

[501] Sobre un problema similar, véase Hadot, P., «Marc Aurèle était-il opiomane?», *Mémorial A.-J. Festugière*, Génova 1984, págs. 33-50.

[502] Las citas de Marco Aurelio que aparecen en el presente artículo están elabordas a partir del texto griego establecido por W. Theiler en su edición *Wege zu sich selbst*, Zúrich 1974, 2.ª ed. He utilizado el término «objetivo» para traducir la expresión técnica *kataleptike* referido a la *phantasia*, en lugar de servirme de la expresión francesa «representación comprehensiva». «Objetivo» tiene como inconveniente no entroncar con la etimología de la palabra, pero a cambio deja claro perfectamente que a determinada representación le corresponde una cosa y únicamente ésa, existiendo conformidad entre ambas.

[503] Véase nota anterior.

[504] «El entorno que nos rodea»: se trata evidentemente del cuerpo; de éste provienen las sensaciones y las imágenes: la crítica de las imágenes, asunto de la tercera temática, implica la crítica de cuanto accede al alma por medio del cuerpo.

[505] Esta traducción de *sumbainein* alude al sentido otorgado a este término por Marco Aurelio en V, 8, 3; «organizar», «armonizar». Los acontecimientos no se contentan con «suceder», sino que «suceden» de una forma armoniosa.

[506] Las citas de Epícteto están hechas a partir del texto establecido por J. Souilhé (Epícteto, *Conversaciones*, Le Belles Lettres, París 1948-1965). La traducción de Souilhé aparece aquí modificada.

Los dos preparativos para la acción son concreciones del impulso (*horme*), correspondiendo por lo tanto al segundo tema; véase Bonnhöffer, A., *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890, págs. 257-259.

[507] Véase Bonnhöffer, A., *ibid.*, pág. 24, nota 1 y pág. 92. Véase Epícteto, III, 22, 4 y también *infra*, nota 524. Dejo ahora de lado un problema importante: el de la eventual influencia platónica sobre la doctrina de las funciones psicológicas de Marco Aurelio. Creo que lo esencial en relación con esto ha sido señalado por Bonhöffer, A., *Epictet und die Stoa*, *op. cit.*, págs. 30-32 y 93-94.

[508] Véase Marco Aurelio, IX, I, 6-10; III, 12, 1: «No esperar nada ni querer evitar nada».

[509] Véase II, 2, 3; II, 13, 2; III, 6, 2; III, 9; III, 16, 3; IV, 29, 2-3: IV, 33; VI, 16, 10; VII, 29; VII, 55; VII, 66, 3; VIII, 26 (donde el tema primero aparece desdoblado); VIII, 51, 1; IX, 1: X, 24; XII, 3, 3.

[510] Por ejemplo, XII, 15: verdad, justicia, templanza; III, 9, 2: no precipitarse a la hora de juzgar, sentir afecto por los demás, obedecer (*akalouthia*) a los dioses (sobre este tema, véanse *infra* notas 550 y 575); VIII, 32, 2: «Con justicia, templanza y racionalidad».

[511] Por ejemplo, II, 5; X, 24: «Vaciado de inteligencia, separado de la comunidad [...], compartiendo las convulsiones de la carne».

[512] Acerca del sentido de esta expresión, véase *infra* nota 523.

[513] El término *topos* es utilizado por la tradición estoica para referirse a las partes

de la filosofía; véase Diógenes Laercio, VII, 39, 43, 84, 137, 160, 189; Clemente de Alejandría, *Stromates*, IV, 25, 162, 5.

[514] Sobre el sentido de esta palabra, que no aparece en la traducción de J. Souilhé, véase el índice de J. Schweighaüser, en sus *Epicteti Philosophiae Monumenta*, Leipzig 1799, t. III, pág. 433.

[515] Sobre esta traducción, véase *infra* nota 555.

[516] Epícteto, *Conversaciones*, III, 2, 6. Sobre los razonamientos que cambian de valor con el tiempo, véase *Stoic. Vet. Fragm.*, t. II, § 206 y § 954, línea 42. Los razonamientos que concluyen con interrogación corresponden al método tradicional de la dialéctica a partir de Aristóteles.

[517] Epícteto, *Conversaciones*, II, 8, 29; II, 17, 15 y 31; III, 2, 2 y 4; IV, 4, 16; IV, 10, 13. Sobre el sentido de la expresión véase *infra* nota 555. Sobre la importancia de los «actos apropiados» según la ética estoica véase *Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, § 1.

[518] *Ibid.*, t. II, §§ 35-44.

[519] Véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual», págs. 113-129.

[520] Tal era ya la conclusión de Bonhöffer, A., *Epictet un die Stoa*, *op. cit.*, págs. 23-27, con algunas matizaciones y restricciones.

[521] Sobre esta mutua implicación entendida como esquema estoico, véase Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, París 1968, t. I, págs. 240-245, y Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París 1953, págs. 66 y sigs.

[522] Marco Aurelio, VI, 13. Véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual», págs. 116 y sigs.

[523] Esta misma expresión, actuar «con reservas», se encuentra también en Marco Aurelio, en IV, 1, 2; V, 20, 2; VI, 50, 2; VIII, 41, 4. Sobre su sentido, véase *Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, §§ 564-565, y en especial el texto de Séneca, *De beneficiis*, IV, 34, 4: «El sabio siempre emprende todas las empresas "con reservas" (*cum exceptione*): cuidando de que no suceda nada que pueda alterar el resultado de la acción. Si decimos que es capaz de conseguir cualquier cosa y que nada ajeno a su voluntad le sucede es porque su consciencia entiende que puede pasar algo que impida la realización de su deseo... Son estas mismas "reservas", sin las cuales no puede proyectar ni emprender nada, las que le sirven de protección».

[524] Véase *supra* nota 507.

[525] Marco Aurelio, XII, 22. Traduzco *hypolepsis* por «juicio».

[526] Marco Aurelio, II, 5, 1; V, 2; V, 22, 2; V, 36; VII, 17; IX, 7.

[527] Epícteto, *Conversaciones*, III, 12, 1-17.

[528] Pohlenz, M., *Die Stoa*, *op. cit.*, t. II, nota a la página 378, primer parágrafo.

[529] Véase Epícteto, *Manual*, § 1. Marco Aurelio, VI, 41; VIII, 28.

[530] Marco Aurelio, II, 11, 6; VI, 32; VII, 31; XI, 16, 1.

[531] Véase Marco Aurelio, V, 8, 4: «En definitiva, sólo existe una forma de armonía, y, de la misma manera que gracias a la totalidad de los cuerpos el Cosmos, en tanto que "cuerpo", encuentra su realización, es gracias a la totalidad de las causas que el Destino (*Heimarmene*), en tanto que "causa", puede encontrar por su parte realización».

[532] Marco Aurelio, V, 8, 12: «Este acontecimiento te ha sucedido, te ha sido hecho acaecer, ha sido puesto en relación contigo habiéndote sido destinado desde los comienzos a partir de las causas más antiguas». IV, 26: «Todo cuanto te sucede ha sido, en tanto que parte del Todo, destinado y desplegado para ti desde los orígenes». X, 5: «Cualquier cosa que te ocurra ha sido preparada de antemano para ti desde la eternidad, y el entrelazamiento de las causas ha ido trenzando, desde siempre, tu propia sustancia con tal acontecimiento». VIII, 7, 1: «La naturaleza racional puede seguir su camino si no manifiesta deseo ni aversión más que para lo que depende de nosotros, al tiempo que acepta con alegría todo cuanto es dispuesto por la naturaleza universal».

[533] Marco Aurelio alude en este punto a Eurípides, fragm., 890, 7-9 Nauck: «La tierra ama la lluvia cuando los campos estériles a causa de la sequedad necesitan humedad. El majestuoso cielo, por su parte, repleto de lluvia, se ve poseído por el deseo de extenderse sobre la tierra gracias al poder de Afrodita». La Naturaleza universal adopta aquí los rasgos de Afrodita.

[534] Véase Marco Aurelio, III, 4, 4; III, 16, 3; IV, 25; V, 8, 10; V, 27; VII, 54; VIII, 7, 1; IX, 3, 1; IX, 6; X, 6, 4 y 6.

[535] Véase III, 4, 5; III, 16, 3; IV, 26, 4; V, 8, 12; VII, 57; VIII, 23; X, 5; III, 11, 4: «Este acontecimiento ha sido dispuesto para mí por Dios, este otro se produce en virtud de cierta azarosa fortuna, tanto por el entrelazamiento de los hilos del destino como por lo fortuito y la suerte, mientras aquel de allá ha sido desencadenado por un hombre de mi propio género humano, de mi propia familia, de mi propia comunidad, pero que ignora lo que en él es conforme a la naturaleza». Véase también *supra* nota 531.

[536] Véase, en este mismo libro, «La física como ejercicio espiritual», págs. 117 y sigs.

[537] Véase II, 4; II, 9; III, 11; X, 11; X, 17; X, 18; XII, 32, entre otros. Véanse también *supra* notas 506-509.

[538] Véase II, 12, 3; IV, 14; IV, 41; V, 33; VI, 13 (muy importante); VI, 14; VI, 15; VII, 3; VIII, 11; VIII, 24; X, 10; XI, 16; XII, 10; XII, 18; XII, 29.

[539] Véase XI, 2; VIII, 36; véase Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps, op. cit.*, págs. 168 y sigs.

[540] Véase II, 4; II, 17; III, 11; IV, 21, 5; V, 13; VII, 29; VIII, 11; IX, 25; IX, 37; X, 9; XII, 10; XII, 18; XII, 29.

[541] Véase II, 17, 5; IV, 36; IV, 42-43; V, 13; VI, 15; VII, 18; VII, 23 y 25; VIII, 6; IX, 28; IX, 29; IX, 32; IX, 35; X, 11; X, 18; XI, 17; XII, 21.

[542] Véase IV, 50, 5; V, 23; V, 24; VI, 36; IX, 32; X, 17; X, 31; XII, 7; XII, 32.

[543] Véase IV, 40; VI, 25; VII, 9; IX, 8; XII, 30.

[544] Véase IV, 45; V, 8; VI, 38; VII, 9.

[545] Véase III, 2, 6; IV, 33; IV, 44; VII, 29, 4; VII, 66; VII, 68; VIII, 49, 4.

[546] Véase III, 2, exposición de toda una estética realista.

[547] Véase III, 11, 2 y X, 11, 1, repetición literal. Sobre la relación entre grandeza de alma y contemplación del mundo físico, véase Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín 1969, pág. 115.

[548] Véase II, 11, 6; III, 6, 4; III, 10, 2; IV, 3, 7-8; IV, 19; IV, 33; V. 33; VI, 16; VI, 18; VI, 36; VII, 21; VIII, 1; VIII, 8; VIII, 21; VIII, 44; VIII, 52, 3; X, 10; X, 19; XII, 2; XII, 24, 3.

[549] II, 12, 3; II, 14; II, 17, 4-5; III, 3; IV, 5; IV, 14; IV, 15 y 17; IV, 47-48; IV, 50; V, 4; V, 33; VI, 10; VI, 24; VI, 28, VI 49; VI, 56, VII, 21; VII, 32; VII, 50; VIII, 18; VIII, 25; VIII, 31; VIII, 58; IX, 3; IX, 33; IX, 37; X, 7; X, 29; X, 36; XI, 3; XII, 7; XII, 21.

[550] Véase III, 9; VI, 16, 10; VII, 31, 3; XII, 27, 2; XII, 31, 2. Destacar también VII, 54: «complacerte piadosamente» y toda la sentencia IX, 1, donde las faltas contra la justicia (temática segunda), contra la verdad (temática tercera) y contra la ataraxia (temática primera) son presentadas a manera de formas de impiedad.

[551] Véase Cicerón, *De finibus*, III, 5, 16 y sigs.; Marco Aurelio, II, 1, 4; IV, 3, 4; IV, 29, 3; V, 1, 5; V, 9, 3; V, 16, 3; V, 20, 1; V, 30; VI, 33; VII, 13; VII, 55, 2; IX, 1, 1; IX, 9, 1-12; X, 2; XI, 1, 4.

[552] Véase II, 2, 4; III, 5, 1; III, 9, 2; III, 11, 5; IV, 29, 2; IV, 33, 3; V, 6, 6; V, 30, 1; VI, 7; VI, 14, 2; VI, 16, 10; VI, 23, 1; VI, 30, 4; VII, 5, 3; VII, 52; VII, 55, 3; VII, 72; VIII, 7, 1; VIII, 12; IX, 6; IX, 23, 2; IX, 31, 2; X, 6, 5; XI, 4; XI, 21, 3; XII, 20; XII, 30, 6.

[553] Véase III, 16, 3; IV, 12, 2; IV, 22; IV, 25; IV, 26, 5; IV, 37; VI, 47, 6; VII, 54; VII, 66, 3; VIII, 39; IX, 1; IX, 31; XII, 3, 3.

[554] Véase Epícteto, *Conversaciones*, III, 22, 54, a propósito de la fórmula cínica: «De este modo abatido, debe amar a quienes le abaten». Texto citado por Joly, R., *Christianisme et philosophie*, Bruselas 1973, pág. 225.

[555] Utilizo esta traducción de Kidd, I. G., «Posidonius on Emotions», en el libro *Problems in Stoicism*, A. A. Long (ed.), Londres 1971, pág. 201. Tal versión tiene el mérito de demostrar que estos *kathekonta* que tratan de las cosas indiferentes son apropiados a las tendencias fundamentales de la naturaleza, correspondiéndose profundamente con ella. La traducción habitual, «deber», deja de lado este aspecto. Sobre estos *kathekonta* puede leerse en la misma recopilación el artículo de Kidd, I. G., «Stoic Intermediates and the End for Man». Véase igualmente Hadot, I., *Seneca...*, *op. cit.*, págs. 72-78.

[556] Véase Marco Aurelio, IV, 1, 2: indiferencia de la libertad en relación con los objetivos de su acto; VII, 68, 3; VII, 58, 3.

[557] Véase VII, 29; II, 2, 4; VI, 16, 1; VI, 28.

[558] Por ejemplo, II, 16, 6 o XII, 20.

[559] Véase *supra* nota 523.

[560] Véase III, 9; IV, 3, 10; IV, 7; IV, 11; IV, 22; V, 2; V, 16; V, 19; V, 26; VI, 3; VI, 52; VII, 2; VII, 14; VII, 16; VII, 17; VII, 29, 1; VII, 54; VIII, 7, 1; VIII, 26; VIII, 29; VIII, 40; VIII, 47; VIII, 48; XIII, 49; VIII, 50; IX, 6; IX, 7; IX, 13; IX, 15; IX, 32; XI, 11; XI, 16; XII, 22; XII, 25.

[561] Véase II, 11, 1 (palabras y pensamientos); II, 16, 5; III, 12, 1; III, 16, 3; IV, 33; VI, 21; IX, 1, 2; XII, 15.

[562] Véase IX, 1, 2.

[563] Traduzco de este modo cierto término (*toioutos*) que aparece a menudo en Marco Aurelio, por ejemplo en el texto citado antes en la nota 531, para referirse a la idea de que las cosas son como son, que están determinadas de tal o cual manera, o dicho de otro modo, que el mundo, entre todos los posibles, es como es.

[564] Acerca de este tema, véase Festugière, A.-J., «Une expression hellénistique de l'agitation spirituelle», en *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V^e Section des Sciences religieuses, année 1951-1952*, París 1951, págs. 3-7. En Marco Aurelio, véase II, 7, 1 y III, 4, 1.

[565] Sobre el tema del «retiro espiritual» véase Rabbow, P., *Seelenführung..., op. cit.*, págs. 91 y sigs.

[566] Marco Aurelio habla de *eumareia*, al igual que Epícteto, II, 2, 2, donde esta disposición espiritual es relacionada con la ataraxia.

[567] Véase Hadot, P., *Porphyre et Victorinus, op. cit.*, t. I, pág. 240.

[568] Bonhöffer, A., *Epictet und die Stoa*, Stuttgart 1890, y *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart 1894.

[569] Bonhöffer, A., *Die Ethik..., op. cit.*, págs. 18-127.

[570] Bonhöffer, A., *Epictet..., op. cit.*, pág. 27.

[571] *Ibid.*, pág. 27.

[572] *Ibid.*, págs. 27-28. Véanse *infra* notas 577-579.

[573] Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlín 1930, págs. 111-123. Véase igualmente Marco Aurelio, *Wege zu sich selbst*, W. Theiler (ed.), Zúrich 1974, 2.ª ed.

[574] Neuenschwander, H. R., *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonius*, Berna 1951, págs. 60-65.

[575] Theiler, W., *Die Vorbereitung..., op. cit.*, págs. 114-116; edición de Marco Aurelio, *Wege zu sich selbst, op. cit.*, pág. 19.

[576] Theiler, W., *Die Vorbereitung..., op. cit.*, pág. 121; edición de Marco Aurelio, *Wege zu sich selbst..., op. cit.*, pág. 19. El primer libro describe de manera adecuada este pretendido añadido: se trata de una actitud correcta de la imagen en relación con las cosas, pero el segundo expone engañosamente tal añadido como «actitud del hombre en relación con las cosas del exterior y a su influencia» (pág. 19). Esta descripción es errónea: corresponde al primer tema y no al tercero, aunque Theiler se equivoca al dejarse llevar por inexactas comparaciones con Séneca; véase nota siguiente.

[577] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 95, 47-59. Séneca propone algunos principios fundamentales (y no preceptos concretos) en tres ámbitos (en apariencia): los deberes para con los dioses (es preciso imitarlos), los deberes para con los hombres (es preciso ser capaz de vivir en comunidad) y la actitud para con las cosas (es preciso conocer el juicio correcto sobre la pobreza, la riqueza, etc.). Primera dificultad, y decisiva, para establecer una comparación: Séneca no propone una división tripartita, puesto que después de los dioses, los hombres y las cosas pasa a las virtudes. Segunda dificultad: aun admitiéndose que se está limitando a las tres primeras subdivisiones, en realidad la actitud para con las cosas no se corresponde con la disciplina de la conformidad, sino que se remite a la temática primera, la de la conformidad con la Naturaleza, y de ahí a los deberes para con los dioses en el sentido de Marco Aurelio y Epícteto. Para facilitar la comparación, W. Theiler, en su edición de Marco Aurelio, *Wege zu sich selbst*, pág. 19, altera el sentido del tema tercero en Marco Aurelio; véase nota anterior.

[578] Cicerón, *De off.*, II, 18 (= Panecio): todas las virtudes se desarrollan en tres terrenos; el primero consiste en reconocer cada cosa en lo que tiene de verdadero; el segundo en contener los deseos e impulsos (*pathe* y *hormai*); el tercero en ser capaz de actuar con habilidad entre los hombres. Como ya señalara claramente Bonhöffer, A., *Epictet*, *op. cit.*, pág. 27, incluso aunque pueda vincularse el primer tema de Panecio con el de la disciplina en el acto y en las relaciones con los hombres de Epícteto, no deja de ser cierto que la segunda temática en Panecio confunde *horme* con *pathos*, impulso y pasión, mientras Epícteto y Marco Aurelio diferencian ambos de manera radical. Además, el contenido de estos temas es muy distinto: resulta sorprendente observar a un estoico como Panecio describir la actitud para con los hombres de la siguiente manera: «Obtener en abundancia y hasta la saciedad, gracias a su celo, aquello que la naturaleza reclama y [...] por su mediación descartar cualquier prejuicio que pudiera presentársenos». Finalmente, no existe sino una vaga semejanza estructural.

[579] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 89, 14. División de la moral: primero, examinar el valor de las cosas; segundo, controlar los impulsos; tercero, coordinar acto e impulso. También sobre este punto Bonhöffer ha dicho la última palabra: en primer lugar, se trata de una división de la ética y no del conjunto de la filosofía; en segundo lugar, el primer punto no corresponde exactamente a la disciplina de la conformidad; y en tercer lugar, el concepto de deseo no aparece de forma clara.

[580] Eudoro, en Estobeo, II, 7, t. II, pág. 42, 13 Wachsmuth, presenta de hecho una división similar a la de Séneca, citada en la nota anterior. Consiste en una división de la ética en relación con el valor, en lugar de al impulso o a los actos.

[581] Pohlenz, M., *Die Stoa*, *op. cit.*, t. II, nota a la página 328, primer parágrafo.

[582] Acerca de este tema en general, véase, en este mismo libro, «Ejercicios espirituales», págs. 23-58.

[583] Michelet, J., *Œuvres complètes*, P. Viallaneix (ed.) (abreviación en las notas siguientes: Michelet, J., *O. C.*), París 1971, t. I, págs. 29-43.

[584] *Ibid.*, t. I, págs. 47-57.

[585] Michelet, J., *Écrits de jeunesse*, P. Viallaneix (ed.), París 1959, págs. 253-269; correspondencia entre Michelet y Poinsot.

[586] *Ibid.*, pág. 341, n. 1 de P. Viallaneix.

[587] *Ibid.*, págs. 75-173.

[588] *Ibid.*, págs. 221-248.

[589] *Ibid.*, págs. 303-331.

[590] Michelet, J., *Journal*, t. I y II, P. Viallaneix (ed.), París 1959-1962; t. III y IV, C. Digeon (ed.), París 1976.

[591] Véase la nota escrita por J. Michelet el 4 de mayo de 1854 y publicada por G. Monod en *Jules Michelet*, París 1905, págs. 15-16: «A los quince años creía ser Virgilio; a los veinte Vico, otro italiano. Él convirtió la historia en un arte. Vico nos enseña el modo en que los dioses se hacen y deshacen, el arte de crear dioses, ciudades, toda esa mecánica viviente que teje con doble hilo el destino humano, la religión y la le-

gislación, la fe y la ley. El hombre construye incesantemente la tierra y el cielo. Tal es el misterio que se revela. Vico realiza sorprendentes esfuerzos para seguir creyéndose creyente. El cristianismo, la verdadera religión, es entendida como única excepción por alguien que la reverencia. Virgilio y Vico no son cristianos, sino mucho más que cristianos. Virgilio escribe una quejumbrosa melodía por la muerte de los dioses; Vico prepara el mecanismo por el que los dioses son de nuevo creados. Su derecho sirve para reconstruir a los dioses. Traduciendo a Vico esperaba todavía poder concordar ciencia y religión; pero en 1833 me planteé la muerte temporal del cristianismo, y en 1848 la de todas las religiones. Italia nos ha educado en la libertad, en una libertad no cristiana, con Virgilio, con Vico y el derecho. Pasé diez años (1830-1840) reconstruyendo la tradición de la Edad Media, lo que me proporcionaría la enseñanza del vacío. Empleé otros diez años más (1840-1850) en recuperar la tradición anticristiana, antimesiánica». Son numerosas las citas de Virgilio que van apareciendo a lo largo del *Journal.* En cuanto a Vico, pueden encontrarse sus traducciones en Michelet, J., *O. C.*, t. I, págs. 259-605.

[592] Michelet, J., *Écrits de jeunesse, op. cit.*, pág. 98.

[593] *Ibid.*, pág. 100.

[594] *Ibid.*, pág. 309.

[595] *Pensées de l'empereur Marc Aurèle*, traducción de M. de Joly, París 1803.

[596] Michelet, J., *Écrits de jeunesse, op. cit.*, pág. 101.

[597] Marco Aurelio, V, 1, 3; véase también X, 8, 6. En la traducción de Joly, París 1803, cap. XXIV, pág. 199.

[598] Michelet, J., *Écrits de jeunesse, op. cit.*, pág. 102. Michelet cita probablemente a Marco Aurelio de memoria. En la obra de éste se encuentran sentencias similares, como en VI, 2: poco importan las circunstancias cuando uno debe cumplir con su deber (en la traducción de Joly, cap. XXVI, pág. 204); o en I, 12: Alejandro el Platónico no rehuía sus deberes pretextando exceso de trabajo (Joly, cap. I, pág. 51).

[599] Michelet, J., *Écrits de jeunesse*, pág. 102.

[600] Michelet cita aquí también de memoria. Sobre esto véase Marco Aurelio, IV, 21 (Joly, cap. XV, pág. 143); III, 11 (Joly, cap. XV, pág. 148).

[601] Véanse, en este mismo libro, págs. 140-141.

[602] Marco Aurelio, VI, 13 (Joly, cap. XV, pág. 143); véase también IX, 14 y 36.

[603] Michelet, J., *Écrits de jeunesse*, pág. 102.

[604] «Esos senos deseables», Homero, *Ilíada*, III, 397.

[605] Marco Aurelio, VI, 13 (Joly, cap. XV, pág. 144, recurre en este punto a la traducción del cardenal Barberini, «la delicadeza de nuestra lengua no nos permite traducir este pasaje del texto»). Michelet está pensando seguramente en el texto de Marco Aurelio, pero en esta ocasión para rechazarlo, cuando escribe en 1856, en la entrada de su *Journal* perteneciente al 22 de julio de 1856 (t. II, pág. 302): «No, el amor no es una convulsión».

[606] Virgilio, *Bucol.*, X, 33. El verso citado por Michelet pertenece a la X *Bucólica* de Virgilio, poema sobre el amor y la muerte en el que Gallo, traicionado por Lícoro, se la-

menta. Su único consuelo es saber que tras su muerte los pastores de Arcadia cantarán sus amores: «¡En qué paz más dulce reposarán mis huesos cuando, algún día, vuestras flautas cuenten mis amores!». El mismo verso volverá al recuerdo de Michelet con ocasión del funeral de Pauline (véase el *Journal* del 4 de septiembre de 1839, t. I, pág. 315).

[607] Éste es un tema característico de Agustín, ejemplificado por la célebre fórmula de *Conf.*, I, 1, 1: «*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*». La felicidad de los hombres está en manos sólo del bien inmutable (tema que aparece ya en *De beata vita*, II, 11).

[608] Por ejemplo, Marco Aurelio, VIII, 26, en traducción de Joly, cap. XXXI, pág. 245: «La mayor alegría del género humano reside en hacer lo propio del género humano. Y es propio de los hombres amar al prójimo, despreciar lo que conmueve los sentidos, distinguir entre lo verdadero y lo falso y, por último, disfrutar de la contemplación de la naturaleza y de sus obras».

[609] Michelet, J., *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, pág. 105. A lo largo de su vida, Michelet conservará un vivo recuerdo del amor de Pauline, pero todavía más en su vejez. A los 69 años anota en la entrada del *Journal* del 25 de agosto de 1867 (t. III, pág. 517): «He pasado delante de la choza en que, en 1818, *inivi septies Paulinam meam*». Y también (17 de noviembre de 1862, t. III, pág. 155): «Su encantadora dulzura y solicitud se me presentan con frecuencia al recuerdo, impulsándome a elevar mi nivel de exigencia; ella tenía un sombrero de terciopelo, cuyas hermosas plumas negras no hacían que se le inclinara demasiado». O por último (11 de enero de 1868, t. IV, pág. 6): «He hablado de M. Ét. Coquerel y de su esposa, rica, impulsiva, amorosa; he confesado que me parece seductora. Y es que recordaba a Pauline, que a veces... (continuación del texto ilegible)».

[610] *Ibid.*, pág. 106.

[611] Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. I, pág. 309.

[612] Job, 17, 14.

[613] Otras alusiones a Marco Aurelio en los años de juventud: las *Meditaciones* le ayudan a superar la deprimente impresión producida por la lectura de las obras de Byron (*Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, pág. 104); el 17 de marzo de 1821 (*Écrits de jeunesse*, pág. 311) parece haber comenzado la lectura de la traducción griega de las *Meditaciones*, quizá en la edición (toda ella en griego, título e introducción incluidos, salvo un elogio en francés de Marco Aurelio recogido por Thomas) publicada en París en 1816 por el patriota griego Adamantios Coraes; por último, el 12 de julio de 1823, anota: «Hablo siempre con entusiasmo, con ternura, de la virtud, y leo a Marco Aurelio. Y no dejo de ser débil y vicioso» (*Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, pág. 173).

[614] Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. III, pág. 381.

[615] Michelet, J., *O. C.*, t. II, pág. 296.

[616] *Ibid.*

[617] Marco Aurelio, X, 21.

[618] Se trata de una cita de una comedia de Aristófanes, *Campesinos*, de la que no poseemos más que algunos fragmentos, entre ellos este texto (fr. 100).

[619] Véase Michelet, J., *O. C.*, t. I, págs. 249-255.

[620] Michelet, J., *O. C.*, t. I, pág. 250.

[621] *Ibid.*, t. I, pág. 251.

[622] *Ibid.*, t. I, pág. 253.

[623] *Ibid.*, t. I, pág. 254.

[624] *Ibid.*

[625] Marco Aurelio, VII, 9.

[626] Michelet, J., *O. C.*, t. I, pág. 254.

[627] Sobre la alternancia entre historia y naturaleza, véase la nota del 11 de julio de 1867, citada por C. Digeon en Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. III, págs. 725-726.

[628] Michelet citaría un fragmento en su recopilación, *Extraits de divers opuscules de Vico*, que aparece en su traducción de las *Oeuvres choisies de Vico*, en su segunda edición de 1835; véase Michelet, J., *O. C.*, t. I, pág. 376.

[629] Texto citado por P. Viallaneix en su libro *La Voie royale. Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, París 1971, pág. 230.

[630] Michelet, J., *O. C.*, t. II, pág. 256. He subrayado la frase acerca del «sentido social» para destacar su importancia.

[631] Marco Aurelio, VI, 44 § 6.

[632] *Journal* del 7 de agosto de 1831 (t. I, pág. 83).

[633] Véase la nota de C. Digeon, en Michelet, J., *Journal*, t. III, pág. 723.

[634] Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. III, pág. 475 (4 de agosto de 1867 y «Montauban 1863»).

[635] *Ibid.*, t. I, pág. 391.

[636] Juan, 11, 26.

[637] Marco Aurelio, V, 7. La traducción de Joly (véase VI, pág. 74) es muy diferente, por su parte, del texto de Michelet: «El ruego de los atenienses era: "Haz llover, oh, buen Júpiter, haz llover sobre nuestros campos y sobre todo el territorio de Atenas. En efecto, no hay necesidad de rogar por todo, aunque puede hacerse de este modo, con sencillez y nobleza"». Se produce aquí también, tal vez, una mezcla con la meditación X, 21, que hace alusión al amor de la tierra por la lluvia.

[638] Marco Aurelio, VII, 25.

[639] Marco Aurelio, XII, 23. Véase Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. III, pág. 533: «El sentido de la vida dinámica y de la metamorfosis. Si todo cambia, ¿por qué tú no? ¿Por qué aferrarse a esta forma? ¿Por qué no aceptar tu próxima transformación y permanecer aquí, en la orilla, temeroso ante mundos desconocidos?».

[640] Michelet, J., *ibid.*, t. II, pág. 116.

[641] *Ibid.*, t. I, pág. 393.

[642] *Ibid.*, t. II, pág. 125.

[643] Esta idea obsesiva es el miedo por el socialismo, «por ese gran golpe que, algún día, le será propinado a la propiedad».

[644] Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. I, pág. 385.

[645] Marco Aurelio, I, 1 y sigs.

[646] Michelet, J., *Journal, op. cit.*, t. II, pág. 154. He destacado las expresiones más significativas.

[647] *Ibid.*, t. II, pág. 112.

[648] Marco Aurelio, IX, 40.

[649] Michelet, J., *Journal, op. cit.*, t. II, pág. 225.

[650] *Ibid.*, t. II, pág. 224.

[651] *Ibid.*

[652] *Ibid.*, t. II, pág. 122.

[653] *Ibid.*, t. II, pág. 244.

[654] *Ibid.*, t. III, pág. 356.

[655] *Ibid.*, t. III, pág. 420.

[656] Véase *supra* nota 639.

[657] Véase Marco Aurelio, VI, 16 § 6.

[658] En relación con este tema pueden consultarse, entre otros, Cornuz, J. L., *Jules Michelet. Un aspect de la pensée religieuse au XIX siècle*, Génova 1955. Viallaneix, P., *La Voie royale, op. cit.*, págs. 343-468. Una de las tareas más complejas reside, a mi juicio, en la exacta valoración del carácter divino de la Naturaleza por parte de Michelet, como por ejemplo en *Journal, op. cit.*, t. I, pág. 119, en donde la Naturaleza aparece bajo la apariencia de Circe (véase también t. II, pág. 38).

[659] Michelet, J., *Nos fils*, libro I, cap. VI, citado por Viallaneix, J., *La Voie royale, op. cit.*, pág. 445. Véase también: «No puedo vivir sin Dios. El momentáneo eclipse de una idea tan fundamental y elevada ensombrecería el maravilloso mundo moderno de la ciencia y sus descubrimientos. Todo es progreso, todo es energía, y todo carece de grandeza [...]. No puedo vivir sin Dios. Hace diez años le decía a un ilustre pensador cuya audacia y marcada austeridad respetaba: "Es usted un descentralizador". Y yo también lo soy en cierto sentido, pues quiero vivir, y un riguroso centralismo quizá acabaría con la existencia individual. Pero la amorosa unidad del mundo, lejos de acabar con ella, la suscita; por eso tal Unidad es Amor. Pero ese otro centralismo, que ni la desea ni la comprende, ¿es el vigente en todo el orden de la creación?». El presente texto proviene de *La Femme*, libro II, cap. XIII, y es citado por Viallaneix, P., *La Voie royale, op. cit.*, pág. 456. Véase este mismo trabajo, págs. 379 a 465, en relación con el tema del amor y la armonía.

[660] Véase Michelet, J., *La Mer*, libro IV, cap. VI: «Aceptemos el libre intercambio que, en el individuo, existe entre los diversos miembros. Aceptemos esa ley superior gracias a la cual se unen los miembros vivos del mismo cuerpo: la humanidad. Y por encima de ella esa ley suprema que nos hace colaborar, crear junto al Alma Superior, formando parte (a nuestra escala) de la amorosa Armonía de los mundos, en solidaridad con la existencia divina». *Journal* (19 de agosto de 1866), t. III, pág. 413: «Mucho he aportado al sentimiento individual, a esta pasión tan viva (por Athénaïs). ¡Pero cuánta energía recibía! Algo así debe tener que ver con la gran armonía existente entre las cosas. ¿Acaso no es el amor un medio para el alma amante del cosmos?». *Journal* (23 de agosto de 1869), t. IV, pág. 156: «Siento reconocimiento por el alma uni-

versal, por la gran armonía, que finalmente tanto ha hecho por mí». Véase también *Lettres* a Athénaïs (en *Journal*, t. II, pág. 631): «¡Ah! la naturaleza, y la naturaleza por entero, es la poesía suprema e incluso el propio Dios... Todo cuanto ha hecho es bueno, armonioso, y por eso mismo forma parte del poema más grandioso, la armonía del mundo».

[661] Marco Aurelio, V, 8 § 4.

[662] Michelet, J., *Journal*, *op. cit.*, t. II, pág. 154. Sobre el tema del centralismo véase *supra* nota 659 y *Journal*, t. IV, pág. 437: «¡La vida centralizada! Así es la vida armoniosa, la que se desarrolla según el libre acuerdo de todos los órganos a la vez».

[663] Véase Marco Aurelio, IX, 32: «Un enorme campo de libertad se abrirá ante ti...»; VIII, 54: «Debemos "co-pensar" junto con esa inteligencia que todo lo abraza»; VII, 47: «Sigue con la mirada el curso de los astros, como si te llevaran consigo en sus trayectos...»; X, 30: «Contemplar desde lo alto...».

[664] Michelet, J., *Histoire du XIX siècle*, t. II, Prefacio (3.ª parte), citado por Viallaneix, P., *La Voie royale*, *op. cit.*, pág. 450.

[665] Viallaneix, P., *La Voie royale*, *op. cit.*, pág. 465. El mismo autor, pág. 93, señala igualmente la influencia en Michelet de una meditación de Marco Aurelio, XI, 8 § 6, «Permanezcamos unidos, pero pensando cada uno por su parte», en traducción de Joly (cap. XIX, pág. 178); exactamente: «Desarrollarse a partir del mismo tronco (*homothamnein*), pero no admitir los mismos principios (*homodogmatein*)». Esta idea de Marco Aurelio inspira el curso en el Colegio de Francia de 1850: «Aunque solitarios y silenciosos, aspiráis a las mismas cosas y seguís viviendo en sociedad». Éste no era el sentido de la meditación de Marco Aurelio. Lo que quería señalar es lo siguiente: «Es preciso vivir junto a los hombres y considerarlos hermanos, salidos del mismo seno (*homothamnein*), pero no es necesario repetir sus errores (*homodogmatein*)».

[666] Véase *Meditaciones*, XI, 10, donde «la Génesis de la justicia» se explica por el arte de la naturaleza universal.

[667] Marx, K., *Economía política y filosófica*, manuscrito de 1844.

[668] La literatura sobre el tema de la teología negativa es considerablemente extensa. Señalemos, entre otros, Wolfson, H. A., «Albinus and Plotinus on Divine Attributes», en *Harvard Theological Review*, t. 45, 1952, págs. 115 y sigs.; Wolfson, H. A., «Infinitive and privative judgement in Aristotle, Averroes and Kant», en *Philosophy and Phenomenological Research*, t. 8, 1947, págs. 173 y sigs.; Krämer, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, págs. 105-108, 343-350, 359-361; Whittaker, John, «Neopythagoreanism and Negative Theology», en *Symbolae Osloenses*, t. 44, 1969, págs. 109-125; Theil-Wunder, H., *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, Múnich 1970, Humanistische Bibliothek, I, 8; Hochtaffl, J., *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, Múnich 1976; Krahe, M. J., *Von der Wesenheit negativer Theologie*, Diss, Múnich 1976.

[669] Véanse, por ejemplo, Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, 2.ª ed., La Haya 1960, págs. 85 y sigs., y Happ, H., *Hyle. Studien zum aristotelichen Materie-Begriff*, Berlín 1971, págs. 615-639.

[670] Véase Happ, H., *Hyle...*, *op. cit.*, pág. 186.

[671] Aristóteles, *Peri Hermen.*, 21b 27 y 30.

[672] Albino, *Didaskalikos*, 10, Platonis Opera, Teubner (ed.), t. VI, pág. 164, 6 Hermann. Las traducciones del texto de Albino y los citados en las notas siguientes pueden encontrarse en Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, *op. cit.*, t. IV, págs. 95 y sigs.

[673] Celso, *Alethes Logos*, en Orígenes, *Contra Celso*, VI, 62-66; VII, 36, 42, 45; VIII, 63.

[674] Máximo de Tiro, *Quis deus secundum Platonem*, *Disc.* XVII (Dübner)= XI (Hobein), pág. 137, 16 y sigs. Hobein.

[675] Apuleyo, *De deo Socratis*, 124, pág. 23 Beaujeu; *De Platone*, 190, pág. 64 Beaujeu; *Apología*, pág. 64, 7 Thomas.

[676] Clemente de Alejandría, *Strom.*, V, 11, 71, 2-5, con comentarios de A. Le Boulluec (Fuentes cristianas, t. 279, págs. 244 y sigs.) y Mortley, R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leyde 1973, págs. 87 y sigs. Acerca de la teología negativa de los gnósticos, véase Orbe, A., *Estudios Valentinianos*, Roma 1958, págs. 3-37.

[677] Albino, *Didask.*, pág. 165, 4 (Festugière, pág. 98).

[678] *Ibid.*, pág. 165, 30 (Festugière, pág. 100).

[679] Plotino, *Enn.*, VI, 5, 12, 20.

[680] Spinoza, *Carta* 50.

[681] Por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Strom.*, V, 11, 71, 2: el método conduce a la *noesis* primera; Celso (VII, 36; Festugière, pág. 116): «Para contemplar a Dios hay que mirar a través del intelecto y despertar el ojo del alma».

[682] El Dios de Albino es Intelecto (pág. 165, 17 y sigs. Hermann).

[683] Platón, *República*, 509b 9.

[684] Plotino, *Enn.*, III, 8, 11, 13. Véase VI, 8, 21, 26.

[685] Plotino, *Enn.*, V, 3, 13, 36: «Él no piensa y no hay pensamiento en él. ¿Cómo, pues, podríamos hablar de él? – ¿Acaso no decimos algo en relación con él, aunque sin *decirlo* directamente, pese a no tener conocimiento ni intelección suya? ¿Pero cómo podríamos hablar de él, si no lo poseyéramos? – ¿No será que, aunque no lo poseemos por el conocimiento, pues ciertamente no lo poseemos en absoluto, sí lo poseemos en el sentido de que podemos hablar en relación con él, aunque no podamos expresarlo directamente? Pues podemos decir todo lo que no es, pero no lo que es; de tal forma hablamos de él, a partir de las cosas que le son inferiores. Así, no nos es imposible poseerlo, por más que no podemos *decirlo*. Pero, como los iluminados y los poseídos [...]». Este pasaje establece la posibilidad de decir algo con relación al Uno por medio de la experiencia mística (en cierto modo nosotros lo *poseemos*).

[686] Véase Beierwaltes, W., *Proklos*, Fráncfort del Meno 1979, págs. 339 y sigs.

[687] Damascio, *Traité des premiers principes*, vol. I, texto establecido por L. G. Westerink, y traducido por J. Combés, Les Belles Lettres, París 1986, págs. 1-22.

[688] *Ibid.*

[689] *Ibid.*

[690] *Ibid.* Cabe destacar un remarcable pasaje de teología negativa que se encuen-

tra en un comentario, del que sólo disponemos de algunos fragmentos, del *Parménides*, que hemos editado atribuyéndolo a Porfirio; véase Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, París 1968, t. II, págs. 65 y sigs.

[691] Lossky, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, París 1944, pág. 30. Muhlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Gotinga 1966, piensa que el concepto de infinito divino es propiamente cristiano, que no aparece antes de Gregorio de Niza y que es diferente de la teología negativa tradicional.

[692] Sobre esta cuestión, véase Saffrey, H.-D., «Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Dioniso y Proclo», en *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, t. 63, 1979, págs. 3-16.

[693] Lossky, V., *Essai...*, *op. cit.*, pág. 30.

[694] Wittegenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr., París 1961, citado según los números de las proposiciones. [*Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid 1987.]

[695] Hadot, P., «Les Niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin», en *Journal de psychologie*, 1980, págs. 243-266.

[696] Acerca de estos temas, véase Merlan, Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, La Haya 1969, 2.ª ed., págs. 17-25, 81-82 y 131. Véase también mi introducción al tratado 38 (=*Enn.*, VI, 7) de Plotino en *Écrits de Plotin, Traité 38*, introducción, traducción y notas de P. Hadot, Éditions du Cerf, París 1987.

[697] Plotino, *Enn.*, VI, 7, 35, 19 y sigs.

[698] *Ibid.*, VI, 7, 36, 5 y sigs.

[699] Véase *supra* nota 685.

[700] Hofmannsthal, Hugo von, *Lettres du voyageur à son retour*, precedido de *Lettre de Lord Chandos*, París 1969. [*Carta de Lord Chandos*, trad. de José Quetglas, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia 1996.]

[701] Foucault, M., *L'Usage des plaisirs*, París 1984, pág. 15.

[702] Foucault, M., «L'écriture de soi», *Corps écrit*, n.º 3, 1983, págs. 3-23.

[703] Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París 1984, pág. 349.

[704] Véase *supra* nota 701.

[705] Veyne, P., «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, 471-472, 1986, pág. 939.

[706] Dreyfus, H. y Rabinow, P. (véase *supra* nota 703), págs. 330-331.

[707] Foucault, M., *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, págs. 103-105.

[708] Salustio, *De los dioses y del mundo*, V, 3, pág. 9 Rochefort (Les Belles Lettres, París 1960).

[709] Platón, *República*, 486a, citado por Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 35.

[710] Véanse, en este mismo libro, págs. 56-57 y 241-246.

[711] Dreyfus, H. y Rabinow, P., *op. cit.*, pág. 345.

[712] Descartes, *Réponses aux Secondes Objections (contre les... Méditations)*, en Adam Ch. y Tannery, P. (ed.), *Œuvres de Descartes*, IX, 1, págs. 103-104: «No basta con haberse enfrentado al asunto una vez, sino que cabe analizarlo a menudo y considerarlo du-

rante largo tiempo a fin de que la costumbre de confundir las cosas intelectuales con las corporales [...] sea sustituida por la costumbre contraria de diferenciarlas, adquirida mediante una práctica de varios días». Véase Hadot, P., «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, 36, 1979, pág. 214.

[713] Descartes, *Principes de la philosophie*, prefacio en *Œuvres de Descartes*, *op. cit.*, IX, 2, págs. 2-3: «Filosofía significa el estudio de la Sabiduría»; Spinoza, *Ética*, V, prop. 42, escolio.

[714] Imbach, R., «La philosophie comme exercice spirituel», *Critique*, n.° 454, págs. 275-283.

[715] Aristóteles, *Política*, VII, 8, 1325b 16.

[716] Boecio de Dacia, *Del supremo bien (De summo bono)*, § 31 y 22, trad. Imbach-Méleard en *Philosophes médiévaux*, París 1986, 10-18, colección medielval, págs. 164-166.

[717] Imbach, R., «La philosophie comme exercice spirituel», art. cit., págs. 282-283.

[718] Brunner, F., «Existe-t-il une théologie philosophique?», *Paradigmes de théologie philosophique*, en homenaje a M.-D. Phillippe, Friburgo 1983, pág. 11.

[719] Véase la traducción de los principales textos en Festugière, A.-J., *Épicure et ses dieux*, París 1968, págs. 71-100, en especial págs. 87-98; Schrijvers, P.-H., *Horror ac divina Voluptas. Études sur la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970, pág. 337 (con bibliografía); Schmid, W., art. «Epicurus», *Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 730-735.

[720] En relación con este punto, véase Sheppard, A., «Proclus' Attitude to Theurgy», *Classical Quarterly*, 32, 1982, págs. 212-224.

[721] Véase Gilson, É., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, París 1944, págs. 1-38 y 413-440.

[722] Maquart, F.-X., *Elementa philosophiae*, t. I, París 1937, pág. 37: «*De philosophia practica (morali) nihil hic dicimus, etsi etiam in praesenti hominum statu supernaturali, remaneat dictincta a theologia supernaturali philosophia quaedam moralis, subalternata tamen theologiae supernaturali. Nam in seminariis, discipuli potius instruendi sunt de theologiae quam de philosophia morali, nec sufficiens tempus datur ut de eisdem quaestionibus bis instruantur, iuxta methodos utriusque disciplinae propias, praesertim cum expositio recta philosophiae moralis, propter eius subordinationem ad theologiam, nimiori calleat difficultate ut absque detrimento necnon et* periculo naturalismi, *iunioribus, non adhuc de theologia instructis, instituatur*».

[723] Goethe, *Fausto*, I, verso 3451.

[724] Hoffmann, E., «Epikur», en Dessoir, M., *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Wiesbaden 1925, págs. 223-225.

[725] Lucrecio, III, 28-29.

[726] Acerca de esta característica religiosa del epicueŕismo, véase Schmid, W., art. «Epikurus» (véase *supra* nota 719), col. 751-752.

[727] *Walden*, trad. Landré-Augier (Aubier, París 1967), pág. 121. Entre paréntesis, la referencia a la edición Gallimard (1990); (pág. 39).

[728] *W.*, pág. 87; (pág. 17).

[729] *W.*, pág. 89; (pág. 18).

[730] *Ibid.*

[731] *Ibid.*

[732] *Ibid.*

[733] *Ibid.*

[734] *Ibid.*

[735] *W.*, pág. 167; (pág. 70).

[736] *W.*, pág. 195; (pág. 90).

[737] *W.*, pág. 253; (pág. 129).

[738] *W.*, pág. 255; (pág. 131).

[739] *W.*, pág. 259; (pág. 133).

[740] *De rerum natura*, V, verso 1430.

[741] Cicerón, *De finibus*, I, 18, 60.

[742] Epicuro, *Ratae Sententiae*, § 29, Carta a Meneceo, § 127.

[743] *Gnomologium Vaticanum*, § 33, en Arrighetti, G., *Epicuro Opere*, Einaudi, Turín 1973, pág. 146.

[744] Véase Arrighetti, n.° 240, pág. 567.

[745] *Carta a Meneceo*, § 130.

[746] Lucrecio, *De rerum natura*, II, 20-31.

[747] *Ibid.*, III, 16-30.

[748] *W.*, pág. 83; (pág. 14).

[749] Véase *supra* nota 739.

[750] Véase Hadot, P., *La Citadelle intérieure*, Fayard, París 1992, págs. 330-332.

[751] Véase Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 3, 2 y 4, 2; II, 9.

[752] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 66, 6.

[753] Véase Hadot, P., *La Citadelle intérieure*, págs. 181-195.

[754] Recuerda a la declaración de la trascendentalista Margaret Fuller: «I accept the Universe», citada por G. Landré-Augier en Thoreau, *Walden*, Introducción, París 1967, pág. 31.

[755] *W.*, pág. 255; (pág. 131).

[756] *W.*, pág. 307; (pág. 166).

[757] Diógenes Laercio, VII, 168.

[758] «Sobre el modo de procurarse recursos adecuados del filósofo», en Tales y Musonio, *Prédications*, trad. A.-J. Festugière, París 1978, pág. 91.

[759] En Biedermann, F. von, *Goethes Gespräche*, Leipzig 1910, t. IV, pág. 469.

[760] Rousseau, J.-J., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, «Cinquième promenade», GF-Flammarion, París 1997, pág. 102. [*Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid 1998.]

[761] *Ibid.*, «Septième promenade», pág. 126 y 129.

[762] Carta a Edgar Karg del 18 de junio de 1895, citada por Schneider, J.-Cl. y Kohn, A., en Hofmannsthal, Hugo von, *Lettre de Lord Chandos et autres textes*, NRF, París, pág. 223.

[763] *W.*, pág. 379; (pág. 215).

[764] Groethuysen, B., *Anthropologie philosophique*, Gallimard, París 1952, pág. 80.

[765] Marco Aurelio, *Meditaciones*, IV, 23.

[766] Marco Aurelio, *Meditaciones*, III, 2.

[767] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 66, 6.

[768] Hoffmann, E., «Epikur», en Dessoir, M., *Die Geschichte der Philosophie*, Wiesbaden 1925, t. I, pág. 223.

[769] Lucrecio, *De rerum natura*, III, 16-30.

[770] Véase, en este mismo libro, «Reflexiones sobre el concepto "cultivo del yo"», págs. 265-274.

[771] Veyne, P., «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, 471-472, 1986, pág. 939.

[772] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París 1945, pág. II.

[773] Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, París 1953 y 1960, págs. 285-286. Véase Husserl, E., «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung des Räumlichkeit der Natur», en Faver, M., *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1940, págs. 309-325, traducido al francés con el título «L'arché originaire Terre ne se meut pas», *Philosophie*, I, 1984, págs. 4-21.

[774] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pág. XVI.

[775] Bergson, H., *La Pensée et le Mouvant*, PUF, París 1946, pág. 152.

[776] Ritter, J., *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, trad. fr. G. Raulet, Besançon 1997, págs. 69-71.

[777] *Ibid.*, pág. 155.

[778] Kant, E., *Crítica del juicio*, § 29 (cursiva en el original).

[779] Se encuentran en la recopilación de Friedrich, C. D. y Carus, C. G., *De la peinture de paysage*, Klincksieck, París 1988.

[780] Klee, P., *Théorie de l'art moderne*, Denoël-Gonthier, «Médiations», París 1975, págs. 42-46.

[781] Gasquet, J., *Cézanne*, Cynara, París 1988, pág. 154.

[782] Caillois, R., *Esthétique généralisée*, Gallimard, París 1962, pág. 8.

[783] Merleau-Ponty, M., «L'œil et l'esprit», *Les Temps modernes*, t. 27, 1961, págs. 217 y 219.

[784] Retoma así la expresión de Klee, P., *Théorie de l'art moderne*, *op. cit.*, pág. 34.

[785] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, pág. VIII.

[786] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 64, 6.

[787] Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1023 y sigs. Pueden encontrarse reflexiones similares en Cicerón, *De natura deorum*, III, 38, 96; Séneca, *Questions naturalles*, VII, 1; Agustín, *De utilitate credendi*, XVI, 34.

[788] Rilke, R. M., «Huitième élégie» en *Élégies de Duino*, Aubier, París 1943, pág. 87.

[789] Rousseau, J.-J., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, «Septième promenade», Flammarion, París 1964, pág. 126.

[790] *Ibid.*, «Cinquième promenade», pág. 102.

[791] Acerca de este tema, véanse, en este mismo libro, págs. 32-33, 239-240 y «Le présent seul est notre bonheur», *Diogène*, 133, 1986, págs. 58-81.

[792] Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 3, 3-4; VII, 29, 3; III, 12, 1.

[793] Horacio, *Epístolas*, I, 4, 13.

[794] Gigante, M., *Ricerche Filodemee*, Macchiaroli, Nápoles 1983, págs. 181 y 215-216.

[795] Horacio, *Odas*, II, 16, 25.

[796] Blake, W., *Auguries of Innocence.*

[797] Según la célebre expresión de Claudel, P., *Art poétique*, Mercure de France, París 1956, págs. 54 y sigs.

[798] Véase, en este mismo libro, pág. 293.

[799] Ritter, J., *Paysage...,op. cit.*, pág. 61.

[800] Kant, E., *Vorlesungen über die philosophische Enzyklopädie*, en *Kant gesammelte Schriften*, XXIX, Berlín (Akademie) 1980, págs. 8-9.

[801] *Ibid.*, pág. 12.

[802] Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, «Folio Essais», París 1995. [*¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1998.]

[803] Hadot, P., *Manuel d'Épictète*, Le Livre de Poche, París 2000.

[804] Hadot, P., *La Citadelle intérieure*, Fayard, París, 1991.

[805] Cavell, S., *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, L'Éclat, 1991.

[806] Newman, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870.

[807] Bouveresse, J., *Wittgenstein. La rime et la raison, science, éthique et esthétique*, Minuit, 1973. [*Wittgenstein y la estética*, trad. Salvador Rubio y J. J. Marzal, Universidad de Valencia, Valencia 1993.]

[808] Gabriel, G., «La logique comme littérature», en *Le Nouveau Commerce*, Cahiers 82/83, 1992, pág. 76.

[809] Cicerón, *Tusculanas*, V, 11, 33.

Bibliografía

Además de los estudios citados en nota o en el epílogo, pueden consultarse las siguientes obras relacionadas con los temas del presente libro:

Archiv für Begriffsgeschichte, t. 26, 1982, págs. 166-230 (Homenaje a Jakob Lanz: artículos dedicados al concepto de «filósofo»).

Domanski, J., *La Philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, prefacio de P. Hadot, Cerf, Friburgo-París 1996.

Gigante, M., «*Philosophia medicans* in Filodemo», *Cronache Ercolanensi*, t. 5, 1975, págs. 53-61.

–«Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola», *Cronache Ercolanensi*, t. 4, 1974, págs. 37-42.

Groethuysen, B., *Anthropologie philosophique*, París 1952, cap. 4: «La Philosophie gréco-romaine de la vie».

Guillaumont, A., *Aux origines du monachisme. Pour une phénoménologie du monachisme*. Col. «Spiritualité orientale», n.° 30, Abadía de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges.

Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París 1984 (sobre la *paideia* como desarrollo de la personalidad).

–«The Spiritual Guide», *Classical Mediterranean Spirituality*, A. H. Armstrong (ed.), Crossroad, Nueva York 1986, págs. 436-459.

Masullo, R., «Il tema degli esercizi spirituali nella *Vita Isidori* di Damascio», en Talariskos (ed.), *Studia graeca Antonio Garzya a discipulis oblata*, Nápoles 1987.

Merlan, Ph., *Monopsychisme, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, 2.ª ed., La Haya 1969 (en especial págs. 113-117, sobre el sentido del imperativo categórico kantiano).

Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994. [*La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Paidós Ibérica, Madrid 2003.]

Perret, J., «Le bonheur du sage», *Hommages à Henry Bardon*, col. «Latomus», t. 187, Bruselas 1985, págs. 291-298.

Pigeaud, J., *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París 1981.

Rabbow, P., *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Gotinga 1960.

Voelke, A.-J., *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, prefacio de P. Hadot, Cerf, Friburgo-París 1993.

Vogel, C. de, «What Philosophy meant to the Greeks», *International Philosophical Quaterly*, t. I, 1961, págs. 35-37.

Índice temático

ISBN-13: 978-84-9841-002-0
ISBN-10: 84-9841-002-9
Depósito legal: M-30.182-2006
Impreso en Anzos